أصول علم الأصول

تأليف

آية الله العظمى

السيد الشهيد محمد الصدر (قدس سره)

تحقيق

مؤسسة المنتظر

لإحياء تراث آل الصدر

مؤسسة المنتظر لإحياء تراث آل الصدر

أصول

علم الأصول

الطبعة الأولى

٢٠١٢م- ١٤٣٣هـ

مؤسسة المنتظر لإحياء تراث آل الصدر

ايران -قم المقدسة

موبايل: ٠٩١٩٢٥١٦١٨٥ - ٠٩١٢٧٤٧٣٨٥٢

الهاتف: ٧٨٣٢٨٥٧-٧٨٣٣٣٣٧-٢٥١-٩٨+

al_montazer16@yahoo.com

طبع في لبنان

مطبعة البصائر

دار ومكتبة البصائر

للطباعة والنشر والتوزيع والاعلام

بيروت - لبنان

009613210986

009611547698

العراق

009647813111272

009647809966411

iraqsms@hotmail.com

iraqsms@jmail.com

أصول علم الأصول

تأليف

سماحة آية الله العظمى

السيد الشهيد محمد الصدر قدس سره

تحقيق

مؤسسة المنتظر لإحياء تراث آل الصدر

بسم الله الرحمن الرحیم

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدّمة المؤسسة

الحمد لله ربِّ العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، المبعوث رحمةً للعالمين، محمّد المصطفى وعلى آله الطيبين الطاهرين، واللعنة الدائمة على أعدائهم إلى يوم الدين.

وبعد؛

غير قليلٍ ما كُتب في مباحث علم أُصول الفقه؛ حيث إنَّ أساطين علمائنا قد أثروا المكتبة الإسلاميّة في مجالاتٍ كثيرةٍ من المعارف الدينيّة، ومنها علم الأُصول خاصّة. فقد بحثوا بما لا مزيد عليه من أبحاثٍ وتشقيقاتٍ معمّقة في هذا المجال. إلَّا أنَّ كتابات السيّد الشهيد محمّد الصدر قدس سره لها ميزةٌ خاصّة. فما من علمٍ كتب فيه إلَّا وجاء بشيءٍ جديد، كما يلحظ في كتاباته العمق والدقّة والتفريع في الأبحاث.

تناول قدس سره في هذا الكتاب القيّم أربعة من مباحث مقدّمات علم أُصول الفقه، وهي: تعريف علم الأُصول وموضوعه وتقسيماته، وكذا شيئاً من مبحث الوضع.

ومن جملة خصائص هذه المباحث أنّه قدس سره ذكر أكثر كلمات المشاهير في هذا الفنّ ثُمَّ ناقشها بالتفصيل، وأضاف ما يتبنّاه من رأيٍ في هذا المجال.

ومن الملاحظ أيضاً: أنَّ هذه المباحث كان من المقرَّر الاستمرار بها -كما يُفهم من بعض كلماته- إلَّا أنَّ الأقدار لم تشأ، ولا ندري فلعلَّ أبحاثاً أُخرى ملحقة لم نوفَّق للاطّلاع عليها.

نسأل الله السداد بالقول والفعل، إنَّه نعم الوكيل.

موجز عن حياة آية الله العظمى

السيد الشهيد محمد الصدر قدس سره

نسبه الشريف

يرجع نسب السيّد الشهيد محمّد الصدر قدس سره إلى الإمام موسى بن جعفر عليه السلام في سلسلةٍ نسبيّةٍ قليلة النظير في صحّتها ووضوحها وتواترها.

فهو محمّد بن محمّد صادق بن محمّد مهدي بن إسماعيل بن صدر الدين (الذي سمّيت أُسرة آل الصدر باسمه) بن صالح بن محمّد بن إبراهيم شرف الدين (جدّ أُسرة آل شرف الدين)، بن زين العابدين بن نور الدين بن علي نور الدين بن الحسين بن محمّد بن الحسين بن علي بن محمّد بن تاج الدين (أبو سبحة) بن محمّد شمس الدين بن عبد الله بن جلال الدين بن أحمد بن حمزة الأصغر بن سعد الله بن حمزة الأكبر بن أبي السعادات محمّد بن أبي محمّد عبد الله (نقيب الطالبيّين في بغداد) بن أبي الحرث محمّد بن أبي الحسن علي بن عبد الله بن أبي طاهر بن أبي الحسن محمّد المحدّث بن أبي الطيّب طاهر بن الحسين القطعي بن موسى (أبو سبحة) بن إبراهيم المرتضى بن الإمام أبي إبراهيم موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام.

ولادته ونشأته

ولد قدس سره في السابع عشر من ربيع الأوّل عام ١٣٦٢ هـ.ق، أي: يوم

المولد النبوي الشريف.

عاش في كنف جدّه لأُمّه آية الله العظمى الشيخ محمّد رضا آل ياسينقدس سره، وهو من المراجع المشهورين آنذاك، وقد زامنت فترة مرجعيّته مرجعيّة السيّد أبي الحسن الأصفهانيقدس سره، ليعود المرجع الأعلى بعد رحيله.

ومن الجدير بالذكر أنَّ أباه السيّد الحجّة محمّد صادق الصدرقدس سره لم يرزق ولداً بعد زواجه، حتّى اتّفق أن ذهب مع زوجته إلى بيت الله الحرام، وعندما تشرّفا بزيارة قبر النبيصلى الله عليه وآله دَعَوَا ربّهما أن يرزقهما ولداً صالحاً يسمّيانه (محمّد)، فكان أن مَنّ الله تعالى شأنه عليهما بعد فترةٍ يسيرةٍ بهذا المولود المبارك في يوم ولادة جدّه المصطفىصلى الله عليه وآله، فكان الولد الوحيد لهما.

نشأ سماحته في بيت علمٍ وفضلٍ، وزقّ العلم منذ صباه بواسطة والده الحجّةقدس سره. وقد كان لنشأته وتربيته الدينيّة انعكاسٌ في خُلُقه الرفيع وسماحته وبشاشته وصدره الرحب، فكان قلبه - بعد تسنّمه المرجعيّة العامّة- يستوعب كلّ ما يُطرح عليه من أسئلة وشبهات دون أيّما شعور بالحرج أو الخجل أو التردّد. وليس هذا بعجيب؛ إذ ليست نفسه الشريفة إلَّا ﴿كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ﴾(١).

تزوّج من بنت عمّه السيّد الحجّة محمّد جعفر الصدرقدس سره، ورُزق بأربعة أولاد، هم: السيّد مصطفى، والسيّد مرتضى، والسيّد مؤمّل، والسيّد مقتدى، وقد تزوّج ثلاثة منهم من بنات السيّد الشهيد الصدر الأوّلقدس سره، وله بنتان تزوجنَ من ابنَي السيّد الحجّة محمّد كلانترقدس سره.

---

(١) سورة إبراهيم، الآية: ٢٤.

نشأته العلمية

بدأقُدِّسَ سِرُّهُ الدرس الحوزوي في سنٍّ مبكّرةٍ، حيث كان ذلك في سنة ١٣٧٣ هـ، وقد ارتدى الزيّ الحوزوي وهو ابن إحدى عشرة سنة، مبتدئاً بدراسة النحو والمنطق والفقه وغير ذلك من دروس المقدّمات على يد والده الحجّة السيّد محمّد صادق الصدرقُدِّسَ سِرُّهُ، ثمَّ على يد السيّد طالب الرفاعي، ثمَّ على يد الشيخ حسن طرّاد العاملي، وأكمل بقيّة دروسه على يد السيّد الحجّة محمّد تقي الحكيمقُدِّسَ سِرُّهُ والحجّة الشيخ محمّد تقي الإيروانيقُدِّسَ سِرُّهُ.

دخل كلّيّة الفقه سنة ١٣٧٩هـ. دارساً على يد ألمع أساتذتها، فدرس:

١. الفلسفة الإلهيّة على يد آية الله الشيخ محمّد رضا المظفّرقُدِّسَ سِرُّهُ.

٢. الأُصول والفقه المقارن على يد آية الله السيّد محمّد تقي الحكيمقُدِّسَ سِرُّهُ.

٣. الفقه على يد الحجّة الشيخ محمّد تقي الإيروانيقُدِّسَ سِرُّهُ.

٤. علوم اللغة العربيّة على يد الحجّة الشيخ عبد المهدي مطرقُدِّسَ سِرُّهُ.

كما أفاد من بعض الأساتذة من ذوي الاختصاصات والدراسات غير الحوزويّة: كالسيّد عبد الوهّاب الكربلائي مدرِّس اللغة الإنجليزيّة، حيث كان سماحته أفضل طلاب صفّه في هذا المجال، والدكتور حاتم الكعبي في علم النفس، والدكتور فاضل حسين في التاريخ، وكذا درس الرياضيات في الكلّيّة نفسها حيث كان من المتميّزين فيه.

تخرّج من كلّيّة الفقه سنة ١٣٨٣ هـ. ضمن الدفعة الأُولى من خرِّيجي كلّيّة الفقه.

ثُمَّ دخل مرحلة السطوح العليا، فدرس كتاب الكفاية على يد أُستاذه السيّد الشهيد محمّد باقر الصدرقُدّسَ سرّهُ، وكتاب المكاسب على يد السيّد محمّد تقي الحكيمقُدّسَ سرّهُ. وقد كان لدراسته عند هذين العلمين الأثر الأكبر في صقل شخصيته العلمائية ونموّ موهبته العلميّة التي شهد له بها أساتذته أنفسهم، ثمَّ أكمل دراسة كتاب المكاسب عند الشيخ الحجّة صدر البادكوبيقُدّسَ سرّهُ، الذي كان من مبرَّزي الحوزة وفضلائها.

ثمَّ حضر دروس البحث الخارج عند جملة من أعلام النجف الأشرف، وهم:

١. آية الله العظمى السيّد الشهيد السعيد محمّد باقر الصدرقُدّسَ سرّهُ فقهاً وأُصولاً.

٢. آية الله العظمى السيّد أبو القاسم الخوئيقُدّسَ سرّهُ فقهاً وأُصولاً.

٣. آية الله العظمى السيّد روح الله الموسوي الخمينيقُدّسَ سرّهُ فقهاً.

٤. آية الله العظمى السيّد محسن الحكيمقُدّسَ سرّهُ فقهاً.

٥. آية الله الحجّة السيّد إسماعيل الصدرقُدّسَ سرّهُ فقهاً.

ولابدَّ لنا أن نذكر إلى جانب مسيرته العلميّة وأساتذته في هذا المجال مسيرتَه في طريق المعرفة الإلهيّة والعلوم الأخلاقيّة، حيث تلقّى المعارف الإلهيّة الحقّة على يد أُستاذه الكبير الحاجّ عبد الزهراء الكرعاوي (رضوان الله عليه)، الذي كان من تلامذة العارف الكبير الشيخ محمّد جواد الأنصاري الهمدانيقُدّسَ سرّهُ، وكان هذا الجانب واضحاً جدّاً في شخصيّة المترجم له، بل طغى هذا الجانب على أكثر تصانيفه ودروسه الثمينة، فراجع وتفطّن.

ثُمَّ إنَّ ممّا يدلّ على نبوغه وتقدّمه العلمي أمرين:

الأوّل: اطّلاعه قدس سره على آراء أربعة من أشهر المجتهدين في ذلك الوقت، وهم السيّد الشهيد الصدر الأوّل والسيّد الخوئي والسيّد الخميني والسيّد الحكيم. وهذا الاطّلاع الذي حصل له من خلال حضور أبحاثهم ودروسهم الشريفة أدّى بطبيعة الحال إلى نموّ وتطوّر المستوى العلمي له بوضوحٍ.

الثاني: تميّز أُستاذه السيّد الشهيد الصدر الأوّل بالإبداع والتجديد في الأُصول، وهذا يعني أنَّه قد أفاد - بلا شكٍّ - من هذا التجديد والإبداع.

وبلحاظ هاتين النقطتين يمكن لنا الحكم ابتداءً بألمعيّته وغزارة علمه، بل وأعلميّته على أقرانه، فقد شهد له بذلك كلّ من حضر دروسه من الفضلاء والأعلام، لا سيّما درسه في الأُصول؛ إذ أصبح آنذاك الدرس الرئيس في حوزة النجف الأشرف.

إجازته في الرواية

أمّا إجازته في الرواية فله إجازات من عدّة مشايخ، أعلاها من الملاّ محسن الطهراني الشهير بـ(آغا بزرگ الطهراني قدس سره) عن أعلى مشايخه، أي: الميرزا حسين النوري صاحب كتاب «مستدرك الوسائل».

ومنهم أيضاً والده الحجّة السيّد محمّد صادق الصدر قدس سره، وخاله الشيخ مرتضى آل ياسين قدس سره، وابن عمّه السيّد آقا حسين خادم الشريعة قدس سره، والسيّد عبد الرزّاق المقرّم قدس سره، والسيّد حسن الخرسان قدس سره، والسيّد عبد الأعلى السبزواري قدس سره، والدكتور حسين علي محفوظ رحمه الله.

اجتهاده

أُجيز بالاجتهاد من قبل أُستاذه السيّد الشهيد محمّد باقر الصدرقُدِّسَ سِرُّهُ في سنة ١٣٩٨ هـ.ق (وكان عمره آنذاك ٣٦ سنة)، حيث اتّفق أنَّ جملة من الفضلاء طلبوا من السيّد الشهيد محمّد الصدر أن يباحثهم على مستوى أبحاث الخارج، وقد سألوا السيّد الشهيد محمّد باقر الصدر عن ذلك، فبارك لهم وشجّعهم عليه، وذكر لهم تمام الأهليّة للسيّد محمّد الصدر، وقد اتّفقوا على أن تكون مادّة البحث في الفقه الاستدلالي كتاب «المختصر النافع» للمحقّق الحلّي؛ لأنَّه يمثّل دورة فقهيّة كاملة ومختصرة في الوقت نفسه، وكان مكان الدرس آنذاك مسجد الشيخ الطوسيقُدِّسَ سِرُّهُ، وقد استمرّ الدرس قرابة أربعة أشهر، وقد أدّت صعوبة الظروف حينها إلى انقطاع البحث وتفرّق الطلاب.

ثمَّ بتسديد الله وعونه عاد سيّدنا الشهيدقُدِّسَ سِرُّهُ إلى إلقاء البحث الفقهي بعد سنوات عدّة في جامعة النجف الدينيّة على متن كتاب «المختصر النافع» أيضاً، ثُمَّ توقّف الدرس، على أثر أحداث الانتفاضة الشعبانيّة ليعود بعدها لإلقاء دروسه المباركة في مسجد الرأس الملاصق للحرم العلوي الشريف، واستمرّ بحثه إلى آخر يومٍ من عمره الشريف. وكان يلقي في هذا المسجد أبحاثه في كلّ يوم كالتالي:

أوّلاً: البحث الفقهي صباحاً.

ثانياً: البحث الأُصولي عصراً.

ثالثاً: إلقاء محاضرات تاريخيّة وأخلاقيّة وعقائديّة.

رابعاً: دروس في شرح كفاية الأُصول.

خامساً: الدروس القرآنية في يومي الخميس والجمعة من كلّ أُسبوعٍ.

وممّا تتميّز به هذه المحاضرات - أي: الدروس القرآنيّة- روح التجدّد والجُرأة في نقد الآراء وتفنيدها، كما اتّخذ سيّدناقُدِّسَ سِرُّهُ أُسلوباً مغايراً لأُسلوب سائر المفسّرين في تفسير القرآن الكريم؛ إذ إنّهم كانوا يبدؤون بتفسير القرآن الكريم من سورة الفاتحة إلى سورة الناس، إلّا أنّه شرع تفسيره من سورة الناس رجوعاً إلى باقي السور القرآنيّة المباركة، وهو منهجٌ في البحث لم يسبق إليه سابقٌ. وله في اتّخاذ هذا المنهج رأيٌ سديدٌ طرحه في بداية البحث، فقال موضّحاً السبب في ذلك: «سيجد القارئ الكريم أنّني بدأت من المصحف بنهايته، وجعلت التعرّض إلى سور القرآن بالعكس.

فإنَّ هذا ممّا التزمته في كتابي هذا نتيجة لعاملين نفسي وعقلي: أمّا العامل النفسي: فهو تقديم الطرافة في الأسلوب وترك التقليد للأُمور التقليديّة المشهورة، فيما يمكن ترك التقليد فيه.

وأمّا العامل العقلي فلأنَّ التفاسير العامّة كلّها تبدأ من أوّل القرآن الكريم طبعاً، فتكون أكثر مطالبها وأفكارها قد سردته فعلاً في حوالي النصف الأوّل من القرآن الكريم، وأمّا في النصف الثاني فلا يوجد غالباً إلّا التحويل على ما سبق أن ذكره المؤلّف؛ الأمر الذي ينتج أن يقع الكلام في النصف [الثاني] من القرآن مختصراً ومقتضباً، ممّا يعطي انطباعاً لطبقة من الناس أنَّه أقلّ أهمّيّة أو أنّه أقلّ في المضمون والمعنى ونحو ذلك.

في حين إنّنا لو عكسنا الأمر فبدأنا من الأخير، لاستطعنا إشباع

البحث في السور القصيرة، وتفصيل ما اختصره الآخرون، ورفع الاشتباه المشار إليه. فإن لم نكن بمنهجنا قد استنتجنا أكثر من هذه الفائدة لكفى»[1].

فاتّخذ سيّدنا هذا المنهج من باب سدّ النقص الذي يُحتمل الوقوع فيه بملاك ما تقدّم، ولغرض إشباع آخر للقرآن بحثاً ودفاعاً، ولأجل سدّ الفراغ الموجود.

صفاته وسجاياه

لقد شهد لسيّدنا الشهيدقُدِّسَ سِرُّهُ جمعٌ غفيرٌ ممّن عرفوه منذ صباه بالتواضع ووضوح الشخصيّة، علاوةً على اتّصافه بسرعة البديهة في الإجابة على الأسئلة الفقهيّة والعلميّة والفكريّة.

وبالاقتراب منهقُدِّسَ سِرُّهُ يتّضح سلوكه العرفاني الذي يحاول إخفاءه قدر الإمكان، وكثيراً ما كان يؤكّد في عباراته على لزوم اليقظة، والحذر من الوقوع في الانحراف وعدم الاستقامة وعدم اتّباع خطّ أهل البيتعليهم السلام، مؤكّداً في ذلك على جانب الإخلاص مع الله في القول والفعل. لذا نجده لم يكن يرضى أن تقبّل يده، معلّلاً ذلك بقوله: أنت تدخل الجنّة وأنا أدخل النار؟! أي: تدخل الجنة؛ لأنّك تفعل ذلك قربةً إلى الله، وأنا أدخل النار؛ لاحتمال حصول الكبر بتقبيل اليد.

وتراه يجيب عن بعض المسائل جواباً ناشئاً من أعلى مراتب التقوى قائلاً: بحسب القاعدة حلال، لكن إن كنت تحبّ الله وتحبّ أن تكون

---

(١) منّة المنان في الدفاع عن القرآن: ١٨، المقدّمة.

ورعاً، فلا تفعل ذلك.

ثُمَّ إنَّه يستشفّ أحياناً من بعض إجاباته لسائليه أسرار ما خفي من المعرفة الإلهيّة، حيث يحجب في كثير من الأحيان الإجابة قائلاً: هذا من الأسرار؛ رأفةً بالسائل أن لا يتحمّل الجواب، وهكذا كان الاقتراب منهقدس سره يكشف عن بعض الآفاق المعنويّة والعرفانيّة التي كان عليها، وما خفي أعظم.

وقد امتازقدس سره بالأمانة العلميّة، كما اتّفق بعض الأحيان - وإن كان نادراً- تأخّره عن بحث أساتذته، ممّا يضطّره إلى أخذ ما فاته من البحث من زملائه، إلَّا أنَّه كان يشير إلى ذلك مع أنَّ ما أفاده منهم لا يتجاوز الصفحة الواحدة، بالإضافة إلى أنَّه كان يقرّر حسب فهمه الخاصّ لتلك الدروس والبحوث، إلَّا أنَّه كان يأبى إلَّا أن يذكر أصحاب تلك الأقوال التي يوردها، وهو قلّما نلحظه عند الآخرين، فراجع وتبصّر.

مرجعيته الصالحة وقيادة الأمة

لا نبالغ إذا قلنا: إنَّ سيّدنا الشهيد محمّد الصدرقدس سره ومرجعيّته أسّست حصناً رفيعاً للإسلام، وقلعة شامخة للمسلمين، وملاذاً للأُمّة الإسلاميّة في العالم الإسلامي.

إنَّ المرجعيّة الدينيّة كانت على وشك الزوال والفناء في النجف الأشرف بسبب ظروف وأوضاع العراق الرهيبة، ووجود نظام جعل جُلّ همّه القضاء على شخصيّات المذهب الجعفري، ولم يبق منها إلَّا صُبابة لا تروي من ظمأٍ، ولم يكن هناك من حَلٍّ حقيقي لمعالجة هذا الوضع المعقّد إلَّا

تصدّيهقُدِّسَ سِرُّهُ؛ لأنَّه أفضل علاج ناجع لأخطر قضيّة عرفتْها المرجعيّة، برغم معرفته التامّة بما ستقدم عليه السلطة الحاكمة في بغداد من إجراءات؛ إثر الإصلاحات التي قام بها في المجتمع العراقي والحوزوي على وجه الخصوص، والتي كانت تخرج منه على شكل تصريحات بين الحين والآخر.

كما أنَّ تصدّيه سدّ الطريق على المتطفّلين الذين يتربّصون الدوائر ويتحيّنون الفرص لاستغلال المناصب الربّانيّة لمصالحهم الخاصّة، حتّى لو أدّى ذلك إلى الإضرار بالإسلام وقيمه السامية ورموزه المقدّسة.

ويجب أن نعرف أنَّ للمرجع الديني مقوّمات أساسية: منها: الأهليّة واللياقة والخبرة والقدرة على التفاعل مع الأُمّة بالمستوى الذي تترقّبه منه، فضلاً عن الاجتهاد الذي هو شرطٌ ضروري لعمليّة التصدّي. ولكن يجب أن نشير إلى أنَّ شرط الاجتهاد وحده ليس كافياً للتصدّي، بل يجب تَوفّر الشروط الأُخرى التي ذكرناها، ولعلّ عدم توفّرها يجعل تلك المرجعيّة وَبَالاً على الإسلام والمسلمين. ولا نقول ذلك اعتباطاً؛ فأنَّ تأريخ المرجعيّة شاهد صدقٍ على صحّة ذلك؛ إذ إنَّ الساحة قد شهدت وعلى امتداد التاريخ نماذج كان عدم تصدّيهم أنفع للإسلام وأصلح للمسلمين.

كما كان تصدّيهقُدِّسَ سِرُّهُ يمثّل امتداداً للخطّ المرجعي الصحيح الذي كان يجب أنْ يبقى وأنْ يستمّر؛ لأنَّه مدرسة خاصّة لا في العمق العلمي -الفقهي والأُصولي والمعرفي- فقط، بل وفي الفهم الصحيح للمقام المرجعي وما يتطلّبه ويقتضيه.

إنَّ المرجعيّة بذاتها ليست هدفاً، وإنَّما هي امتداد لخطّ ومدرسة أهل

البيت عليهم السلام، وما يجب أن يرشح عن هذا الفهم من أدوارٍ ومسؤوليّاتٍ كبيرةٍ وأهدافٍ ساميةٍ.

ولا نتخطّى الحقيقة إذا ما قلنا: إنَّ مرجعيّة سيّدنا الصدر الثاني قدس سره جاءت لتلبّي حاجات الأُمّة الدينيّة والعلميّة والثقافيّة؛ وذلك لأنَّه قدس سره لم يكن فقيهاً محدود الأبعاد بما اعتاد العلماء دراسته والتعمّق فيه من علوم فقهيّة وأُصوليّة فقط، بل تميّز بالشمول والتنوّع في مختلف آفاق المعرفة التي تحتاجها الأُمّة، ولا سيّما تجاه الطبقة الرشيدة المثقّفة.

إنَّ تصانيفه قدس سره المتنوّعة تكشف لنا عن مدى اطّلاعه الواسع وثقافته العميقة من جانبٍ، وعن وعيه الكبير لحاجات الأُمّة الفكريّة والروحيّة والأخلاقيّة من جانبٍ آخر.

ولعلّ هذه الميزة التي اتّسمت بها شخصيّته العلميّة والقياديّة إحدى المحفّزات التي جعلت الأُمّة تلتفّ حوله وتسير تحت رايته.

وسعى شهيدنا السعيد في ظلّ تصدّيه للمرجعيّة إلى الحفاظ على الحوزة العلميّة في النجف الأشرف، بعد أن تفكّكت وآذنت بخطرٍ كبيرٍ على حاضرها ومستقبلها، فرمّم ما قد تلف، وبنى ما دعت الحاجة إليه، مع أنَّه قد لا يدرك أهمّيّة عمله العظيم مَن لم يعاصر أو يعايش تلك الظروف والأوضاع القاسية، إلّا أنَّ ما قام به قدس سره وما بذله من جهود جبّارة لأجل حماية هذا الكيان الكبير وإمداده بالحياة والحيويّة كان مشهوداً وملحوظاً عند الجميع، فلولاه لَما كان للحوزة العلميّة في النجف الأشرف إلّا وجودٌ هامشيٌ لا قيمة له.

ومن خطواته الكبيرة إرسال العلماء والفضلاء إلى كافّة أنحاء العراق لممارسة مهامّهم الثقافيّة والتبليغيّة، وتلبية حاجات الأُمّة المختلفة. وعلى هذا الأساس شهدت الساحة حركةً لا سابقة لها في هذا المجال، رغم الصعاب الكبيرة التي تواجه المراجع في أمثال هذه الأمور، إلّا أنّه قدس سره استطاع - وبفترة زمنية قياسيّة - ملء شواغر وفراغات هائلة لم يكن بالإمكان سدّها من دون تصدّيه للمرجعيّة.

كما نلحظ أنّه قدس سره حرص على انتقاء النماذج الصالحة من العلماء والمبلّغين الذين يمثّلون القدوة الطيّبة، ليمثّلوا المرجعيّة الدينيّة بما تعنيه من قيمٍ وآمالٍ، وتجنّب إرسال مَن لا يتمتّع باللياقة، وحرص كلّ الحرص على سلوك هذا المنهج رغم ما يسبّبه ذلك من مشاكل وإحراجاتٍ كبيرةٍ.

كما سعى إلى تربية طلاب الحوزة العلميّة في النجف الأشرف تربية إسلاميّة نقيّة، موفّراً لهم كلّ ما هو ممكن من الأسباب الماديّة والمعنويّة التي تتيح لهم جوّاً دراسيّاً مناسباً يمكنهم به تخطّي المراحل الدراسيّة بصورة طبيعيّة.

فبالإضافة إلى تلبية احتياجاتهم الماديّة المختلفة كانت رعايته المعنويّة واضحةً ومشهودةً في كلّ شيءٍ، ممّا يجعل طالب العلم يشعر بالاطمئنان الذي يحقّق له الراحة النفسيّة اللازمة لمواصلة طلب العلم والعمل به، ثمَّ هداية الناس إلى ما يُرضي الله عزّ وجلّ. كما كان تجاوبه حقيقيّاً مع الأُمّة في تطلّعاتها وحاجاتها وإدراك مشاكلها، ولا سيّما فيما يرتبط بالطبقة المستضعفة منها، فسعى لتقديم كلّ ما هو متاحٌ لها من إمكانات ماديّة،

فكان يساعد الفقراء والمحتاجين ويرعاهم بما عُرف عنه من خُلقٍ إسلامي رفيعٍ، فجذب قلوبهم دون عناءٍ، وشدّ إليه عقولهم دون مشقّةٍ، وهكذا تفعل مكارم الأخلاق التي هي سلاح الأنبياء والصالحين.

آثاره وتصانيفه الثمينة

ترك السيّد الشهيد محمّد الصدر قدس سره مؤلّفات كثيرة، امتازت كلّها بالإبداع والابتكار، ومنها:

١. نظرات إسلاميّة في إعلان حقوق الإنسان.

٢. فلسفة الحجّ ومصالحه في الإسلام.

٣. أشعّة من عقائد الإسلام.

٤. القانون الإسلامي وجوده، صعوباته، منهجه.

٥. موسوعة الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، وتحتوي على:

أ. تاريخ الغيبة الصغرى.

ب. تاريخ الغيبة الكبرى.

جـ. تاريخ ما بعد الظهور.

د. اليوم الموعود بين الفكر المادّي والديني.

هـ. عمر الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف (مخطوط).

٦. ما وراء الفقه، في خمسة عشر مجلّداً.

٧. فقه الأخلاق، في مجلّدين.

٨. فقه الفضاء، وهو رسالة عمليّة في مسائل وأحكام الفضاء المستحدثة.

٩. فقه الموضوعات الحديثة، وهو رسالة عمليّة في المسائل المستحدثة أيضاً.

١٠. حديث حول الكذب.

١١. بحث حول الرجعة.

١٢. كلمة في البداء.

١٣. الصراط القويم، وهو رسالة عمليّة مختصرة.

١٤. منهج الصالحين، وهو رسالة عمليّة موسّعة في خمسة مجلّدات.

١٥. مناسك الحجّ.

١٦. أضواء على ثورة الإمام الحسين عليه السلام.

١٧. شذرات من تاريخ فلسفة الإمام الحسين عليه السلام.

١٨. منّة المنان في الدفاع عن القرآن، في خمسة مجلّدات. صدر منه (الجزء الأوّل) بقلم السيّد الشهيد، وصدر (٤ أجزاء) تقريراً لدروسه القرآنيّة، على يد مؤسّسة المنتظر لإحياء تراث آل الصدر.

١٩. منهج الأُصول، في خمسة مجلّدات.

٢٠. مسائل في حرمة الغناء.

٢١. بين يدي القرآن الكريم، وهو فهرست موضوعي للقرآن الكريم.

٢٢. مجموعة أشعار الحياة، وهو ديوان شعر يمثّل مراحل حياة سيّدنا الشهيد.

٢٣. بيان الفقه، وهو بحثٌ فقهي استدلالي يتناول مبحث القبلة

ولباس المصلّي.

٢٤. اللمعة في حكم صلاة الجمعة، وهو تقريرٌ لأبحاث السيّد إسماعيل الصدرقُدِّسَ سِرُّهُ.

٢٥. الإفحام لمدّعي الاختلاف في الأحكام.

٢٦. مسائل وردود.

٢٧. الرسائل الاستفتائيّة.

ولا زال هناك الكثير من الآثار والأسفار التي لم ترَ النور بعد، رغم أهمّيّتها، ومنها:

١. دورتان في علم أُصول الفقه، تقريراً لأبحاث السيّد الشهيد محمّد باقر الصدرقُدِّسَ سِرُّهُ.

٢. دورة كاملة في علم أُصول الفقه، تقريراً لأبحاث السيّد الخوئيقُدِّسَ سِرُّهُ، وتقع في ثلاثة عشر مجلّداً.

٣. كتاب الطهارة، تقريراً لأبحاث السيّد الشهيد الصدر الأوّلقُدِّسَ سِرُّهُ، ويقع في ثمانية مجلّدات.

٤. بحوث استدلاليّة في كتاب الطهارة، تقريراً لأبحاث السيّد الخوئيقُدِّسَ سِرُّهُ.

٥. كتاب البيع، وهو تقريرٌ لأبحاث السيّد الخمينيقُدِّسَ سِرُّهُ، ويقع في أحد عشر مجلّداً.

٦. المعجزة في المفهوم الإسلامي.

٧. الكتاب الحبيب إلى مختصر مغني اللبيب.

٨. تعليقة على رسالة السيّد الشهيد محمّد باقر الصدرقُدِّسَ سِرُّهُ «الفتاوى

الواضحة».

٩. تعليقة على الرسالة العمليّة «منهاج الصالحين» للسيّد الخوئيقُدِّسَ سِرُّهُ.

١١. تعليقة على كتاب «المهدي» للسيّد صدر الدين الصدرقُدِّسَ سِرُّهُ.

١٢. حياة السيّد صدر الدين الصدرقُدِّسَ سِرُّهُ.

وغيرها ممّا لم نوفّق للاطّلاع عليه.

ومن خلال هذه الآثار والتصانيف القيّمة تتّضح بعض اهتمامات السيّد الشهيد الصدر الثانيقُدِّسَ سِرُّهُ بالفقه المعاصر، وأنَّ كلّ مؤلَّف من هذه المؤلّفات شكّل قضيّة من القضايا وحاجة من الحاجات الملحّة للكتابة فيها.

جريمة الاغتيال

كان من عادة السيّدقُدِّسَ سِرُّهُ أنْ يجلس في مكتبه (البرانيّ) بعد صلاتي المغرب والعشاء في يومي الخميس والجمعة، ليخرج بعدها سماحته إلى بيته. وفي تلك الليلة خرج السيّد على عادته ومعه ولداه - السيّد مصطفى والسيّد مؤمّل (قدّس سرهما)- بلا حمايةٍ ولا حاشيةٍ، وفيما كانوا يقطعون الطريق إلى بداية منطقة (الحنّانة) في إحدى ضواحي النجف القريبة، وعند الساحة المعروفة بـ(ساحة ثورة العشرين)، جاءت سيّارة أميركيّة الصنع، ونزل منها مجموعة من عناصر السلطة الظالمة وبأيديهم أسلحة رشّاشة، وفتحوا النار على سيّارة السيّد، فاستشهدوا جميعاً.

وبعد استشهادهم حضر جمع من مسؤولي السلطة إلى المستشفى، وذهب آخرون إلى بيته، ولم يسمحوا بتجمهر المعزّين أو الراغبين بتشييع جنازته، ولذا قام بمهمّة تغسيله وتكفينه مع نجلَيه مجموعةٌ من طلاّبه

ومريديه، ثُمَّ شيّعوه ليلاً، حيث تمّ دفنه في المقبرة الجديـدة الواقعـة في وادي السلام.

﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً * فَـادْخُلِي فِي عِبَادِي * وَادْخُلِي جَنَّتِي﴾.

*****

منهجنا في التحقيق

اقتصر عملنا في تحقيق هذا الكتاب على ما يلي:

أوّلاً: المقابلة مع النسخة الخطّيّة بيد السيّد الشهيد قُدِّسَ سِرُّهُ.

ثانياً: تقويم النصّ ومراجعته وتصحيحه طبقاً للمعايير المعهودة في التحقيق والتدقيق.

ثالثاً: تقطيع المتن وتنظيم فقراته بحسب اقتضاء الحال.

رابعاً: تخريج الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة من المجاميع الروائيّة المعتبرة، وضبطها وتمييزها عن غيرها.

خامساً: إرجاع الآراء الواردة في الكتاب إلى أصحابها ومصادرها الأصليّة.

نسأل الله تعالى أن يوفّقنا لكلِّ ما فيه خير وصلاح، إنَّه سميع مجيب.

كما نستغفره تعالى شانه من كلِّ زللٍ وخطأ، سائلين العلماء والباحثين الكرام أن يتجاوزوا عن كلِّ عيب ونقصٍ لُوحظ في إخراج هذا الكتاب؛ فإنَّ الكمال لله وحده.

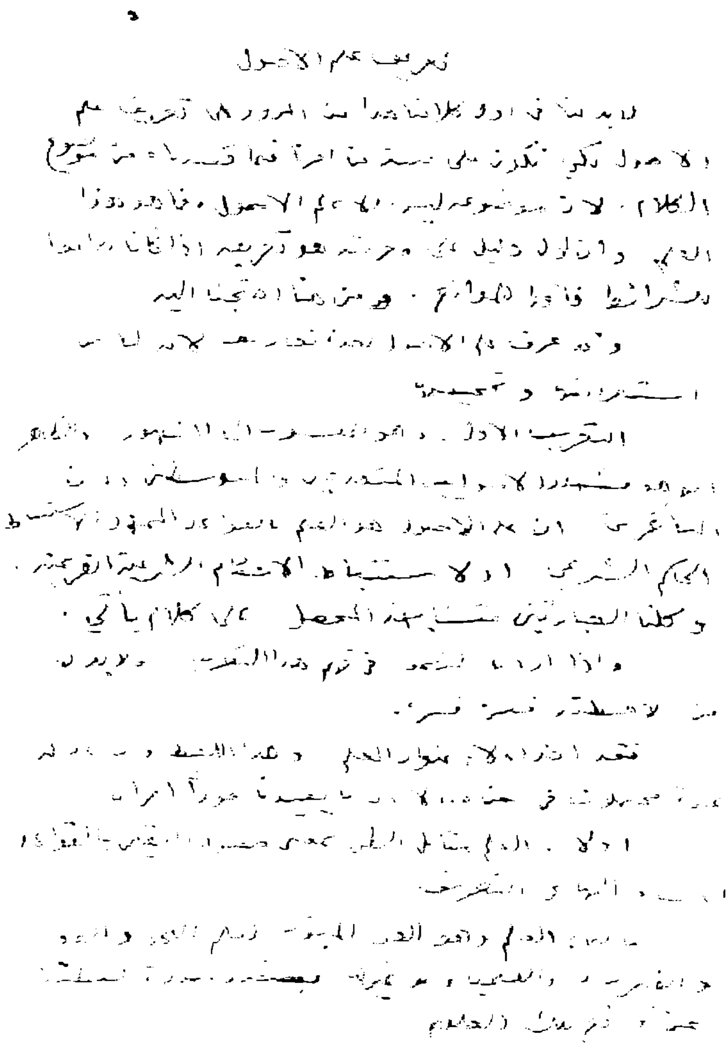
والحمد لله أوّلاً وآخراً

عادل الطائي

مؤسّسة المنتظر لإحياء تراث آل الصدر

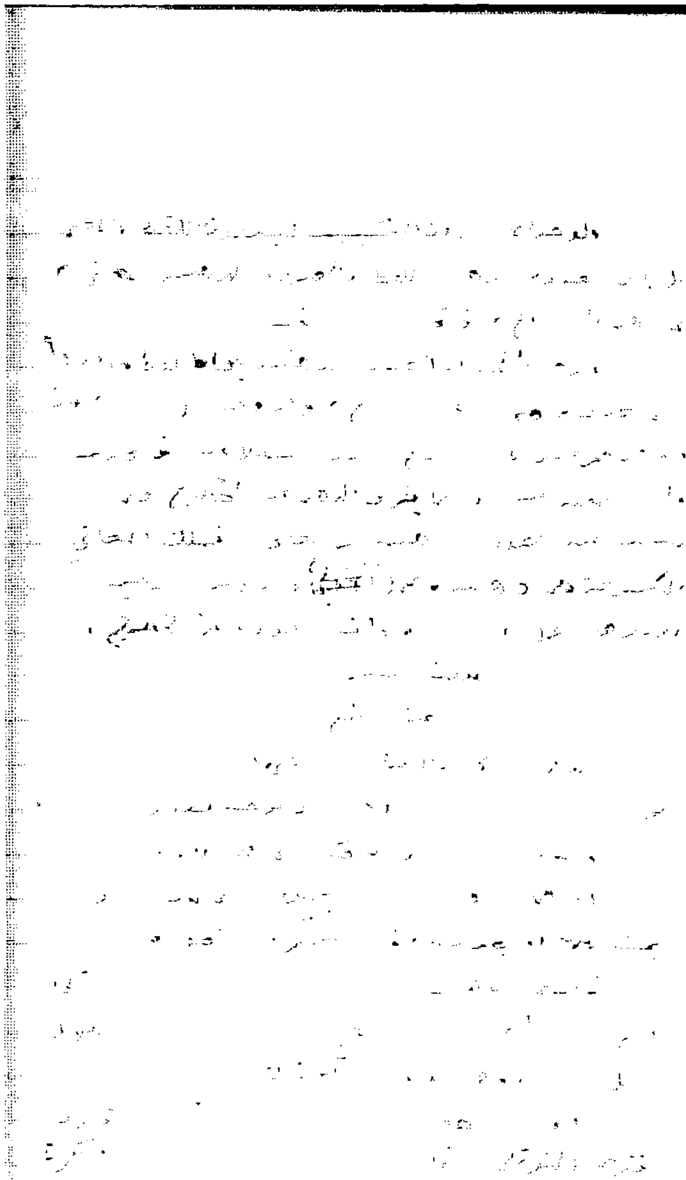
الثامن عشر من ذي الحجّة ١٤٣٢

قمّ المقدّسة



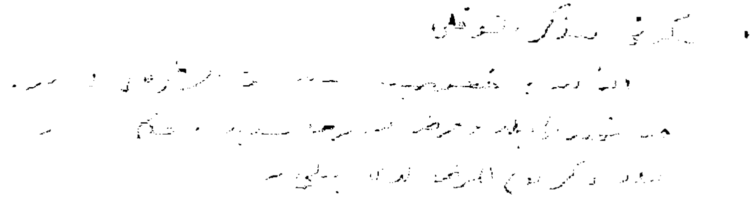
تعريف علم الأصول

صورة الصفحة الأولى من الكتاب بخط السيّد الشهيد قُدِّسَ سِرُّه



صورة الصفحة ما قبل الأخيرة من الكتاب بخط

السيّد الشهيد قدس سره



صورة الصفحة الأخيرة من الكتاب بخط السيّد

الشهيد قدّس سرّه

المقدمة

بسمه تعالى شأنه العزيز

-١-

كلمات في تاريخ علم الأصول[1]

لا أعتقد أنَّ الفكرة المتأخّرة التي يدافع عنها البعض، من زيادة العتب على علماء الإماميّة المتأخّرين في التوسّع والتعمّق في دراسات وأبحاث علم أُصول الفقه، لا أعتقد أنَّها فكرة تامّة الصّحة على المستوى القواعدي العامّ. بل ستجد من خلال كلامنا هذا ضرورة وجود علم الأُصول والتوسّع في بحوثه من أجل التعمّق في فهم الفقه الإسلامي، ومن ثَمَّ في التربية الفرديّة والاجتماعيّة على وجه العموم.

---

(١) تعود أصل هذه المقدّمة إلى تاريخ ١٣٩٨ هـ .حيث كُتبت مقدّمة لكتاب (المدخل إلى أُصول الفقه الجعفري) لمؤلّفه الشيخ يوسف عمرو، وصدّرنا بها هذا الكتاب زيادةً في الفائدة.

-٢-

ليست العبارة الموروثة القائلة (ما من واقعة إلَّا ولها حكـم)[١] آيـةً في كتاب الله العزيز، ولا تستفاد من إحدى آياته الكريمة، ولكنّها وبالرغم من ذلك أكيدة الصحّة؛ لأنَّها تعبّر عن فحوى عدد مـن الأخبـار[٢] التـي تؤكّـد عموم الأحكام الشرعيّة في الإسلام، كما أنَّها مـورد إجمـاع علـماء المـسلمين أجمع، فإنَّهم ليس فيهم - على اختلاف مذاهبهم ومـشاربهم- مَـن يـشكّ في نقص الشريعة وتخلّفها عن أيّ واقعـةٍ أو حادثـة. ومـن هنـا يمكـن القـول بوضوح بأنَّ علماء المسلمين تسالموا على شـمول الـشريعة، وعمـوم أحكـام الإسلام لكلِّ الوقائع والحوادث في كلِّ مكان وزمان. وثُمَّ (ما من واقعة إلَّا ولها حكم).

كما أنَّ هذه العبارة هي مورد إدراك العقل القطعي بصحّتها؛ لوضوح أنَّ شمول الشريعة لكلِّ الوقائع لطف إلهي واللطف واجب، على ما برهنـوا

---

(١) قد تعرّض جملة من الأعلام لذكر هذه العبارة، أُنظر على سـبيل المثـال: الفـصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٤٠٦، فصل: لا خلاف في عدم تصويب المختلفين في العقليّات، فرائد الأُصول ١: ٢٤٧، خبر الواحد.

(٢) هذه العبارة (ما من واقعة إلَّا ولها حكـم) مـن المتـسالم عـلى فحواهـا عنـد علـماء الطائفة، وهي مستفادةٌ من أخبار أهل البيت عليهم السلام، نحو ما ورد عن النبي صلى الله عليه وآله أنّـه قال: «**يا أيّها الناس ما من شيءٍ يقرّبكم مـن الجنّـة ويباعـدكم مـن النـار إلَّا وقـد أمرتكم به، وما من شيءٍ يقرّبكم من النار ويباعدكم من الجنّة إلَّا وقد نهيتكم عنه**». الكافي للكليني ٢: ٧٤، باب الطاعة والتقوى.

عليه في علوم العقائد الإسلاميّة[1]. كما أنَّ إدراك سعة الرحمة الإلهيّة وعموم الكرم اللانهائي مع إدراك سعة العلم الإلهي اللانهائي بالمصالح الواقعيّة للمخلوقين والقدرة الإلهيّة على وضع التشريع المناسب لهم، إنَّ إدراك كلّ ذلك يجعل هذه الفكرة مُتعيّنة الصحّة. فإذا أدركنا أنَّ الرحمة الإلهيّة والعلم الإلهي والقدرة الإلهيّة أزليّة ولا نهائيّة[2] - كما هو المبرهن عليه من خلال الأساس الإسلامي الذي تنطلق منه- تكون هذه الفكرة أكثر من قطعيّة وأكثر من ضروريّة.

-٣-

وليس شمول الأحكام الشرعيّة الإسلاميّة لكلِّ الوقائع أمراً مستأنفاً أو قولاً مكرّراً، وإنّما يعتبر هو الأساس الرئيسي لتربية الفرد والمجتمع، ومن ثَمَّ تربية البشريّة جمعاء، تربيتها المناسبة التي تسير بها حثيثاً نحو كمالها المنشود.

وهذه التربية الواسعة المعمّقة لا يمكن أن تنجح إلّا بعد استيعاب التشريع لكلِّ مناحي الحياة ولكلِّ تصرّفات الأفراد، ولكلِّ القوانين الخاصّة

---

(١) أُنظر: النكت الاعتقاديّة (للشيخ المفيد): ٣٥، الفصل الثالث في النبوّة، المسلك في أُصول الدّين (للمحّقق الحلّي): ١٩١، في حقيقة الإمامة ووجوبها، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد (تحقيق الآملي): ٤٤٥، المسألة الثانية عشرة: في اللطف وماهيّته وأحكامه.

(٢) راجع تفصيل ذلك في كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد (تحقيق الآملي): ٤٠٤، الفصل الثاني: في صفاته تعالى.

والعامّة؛ لوضوح أنَّ بعض الحقول يستلزم نقصانها فيه، ومن ثَمَّ عجز البشريّة عن الوصول إلى الكمال المنشود.

وليس الحكم الشرعي، أو مسائل الحلال والحرام أُموراً تعبديّة أو نفسيّة أو عناوين مثاليّة، وإنَّما تُعبر بمجموعها عن منهجٍ تربويٍّ عادلٍ كاملٍ موضوع بين يدي البشريّة من أجل إيصالها إلى الكمال.

كلّ ما في الأمر أنَّ هذا المنهج لا يمكن أن ينتج نتائجه المطلوبة إلّا بالإطاعة والتطبيق، حينما ينزل إلى حياة الفرد والمجتمع. فلو طبقّه البشر لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم.

وأمّا لو بقيت الشريعة حبراً على ورق، إذاً فسوف يخسر البشر بالضرورة نتائجها الكبرى، ويعجزون عن الوصول إلى كمالهم المنشود.

ومن ثَمَّ تعرف أنَّ الله تبارك وتعالى وفّرَ للبشريّة الأُطروحة التشريعيّة العادلة الكاملة، التي توصلها إلى الكمال مع تجاوب البشر معها وانشدادهم عاطفيّاً وعقليّاً باتجاهها وتنفيذهم لها في عالم الحياة؛ بخلاف ما لو انعكس الأمر، فإنَّها عندئذٍ ستكون بشريّة خاسرة ذات حظوظ عاثرة من حيث علمت أو لم تعلم.

- ٤ -

ولكن ما معنى هذه الفكرة الأساسيّة: ما من واقعة إلّا ولها حكم؟!

إنَّنا بشكلٍ واقعيّ وأساسيّ، يمكن أن نفهمها على الشكل التالي: إنَّ نبيَّ الإسلام صلى الله عليه وآله حامل الأُطروحة العادلة الكاملة إلى الناس من قبل الربِّ الرحمن الرحيم، قد أطْلع البشريّة - على وجه العموم- على الأحكام

العامّة الشاملة لكلِّ الوقائع على الإطلاق، والقابلة للاستمرار والانطباق في كلِّ مكانٍ وزمانٍ إلى مدى عمر البشريّة الطويل.

ولم يبقَ حكم تحتاجه البشريّة في حاضرها ومستقبلها إلَّا وبلّغه؛ بدليل نصّ القرآن على إكمال الدّين وإتمام النعمة في أواخر حياة هذا النبيّ الكريم صلى الله عليه وآله[1].

وهذا ما يسمّى في مصطلح الفقهاء بالحكم الواقعي[2].

ومن هنا يتبرهن: أنَّ الأحكام الواقعيّة الإسلاميّة تشمل الوقائع كلّها منذ صدر الإسلام وإلى نهاية البشريّة.

ولكن من أين يمكننا أن ننال تلك الأحكام الواقعيّة؟ فإنَّ هذه الأحكام قد لا تكون متوفّرة بوضوحٍ لكلِّ أحد، مع بُعد المكان وطول الزمان عن مركز التشريع، ومع إمكان التشكيك في مضمون الحكم وشكل الواقعة التي يمرّ بها الفرد والمجتمع.

وكلّما طال الزمن وزادت الحوادث وتجدّدت وقائع الحياة، كانت المشاكل التشريعيّة أطول وأزيد.

---

(١) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِيناً ...﴾. سورة المائدة، الآية: ٣.

(٢) الحكم الواقعي: هو كلّ حكمٍ لم يفترض في موضوعه الشكّ في حكمٍ شرعيّ مسبق، وهو ما يقابل الحكم الظاهري الذي هو كلّ حكمٍ افترض في موضوعه الشكّ في حكم شرعيّ مسبق. راجع في هذا المجال دروس في علم الأُصول ٢: ١٢، الحكم الواقعي والظاهري.

وهنا يواجهنا الفقه على مستوى الفكر الإسلامي العامّ. إذن فالفقه هو المرآة الصالحة للكشف عن الأحكام الواقعيّة التي جاء بها الإسلام لتربية البشر، وهو الذي يسعفنا بالجواب عن كلِّ مشكلةٍ لدى بُعد الزمان والمكان عن عصر التشريع، وهو الميدان الصالح لتنفيذ الفكرة القائلة: ما من واقعة إلَّا ولها حكم، ومن هنا تبرز بوضوح أهميّة الفقه.

-٥-

لم يكن المجتمع - في الأغلب- خلال عصر التشريع بحاجة إلى قواعد عامّة يستند عليها في استكناه الحكم الشرعي، بعد أن كان في إمكانه السؤال المباشر والمعرفة الحسيّة بالحكم. ولم يكن يحول دون هذه المعرفة إلَّا بعض الشكوك التطبيقيّة التي قد تحدث للإنسان في حياته الفرديّة، كالشكِّ في دخول وقت الصلاة مثلاً. أمّا مجموعة الأحكام بالمقدار الذي يحتاجه المجتمع آنئذٍ، فقد كانت متوفّرة بصراحة ووضوح خلال عصر التشريع. بل لعلَّ المجتمع يومئذٍ لم يكن بالمستوى الفكريّ اللائق لتلقّي القواعد العامّة؛ لوضوح أنَّ تطبيق القواعد العامّة على مواردها يحتاج إلى ذوق رفيع واعتياد طويل، لم يكن المجتمع قد مرّ به يومذاك، بل كان الفرد- في الأعمّ- يسأل عن موضع حاجته، ثُمَّ يذهب ليطبّق الجواب تطبيقاً صرفيّاً من دون فحصٍ عن أيِّ دليل آخر من الكتاب والسنّة، ممّا نعرف الآن ضرورته في علمي الفقه والأُصول.

ولكن بالرغم من ذلك، كانت القواعد العامّة تُزرق بأناةٍ وحكمة مع عدد أجوبة الأسئلة، ولعدد من الأفراد الأذكياء المفكّرين، حيث عرف

أمثال هؤلاء أنَّ الفرد «**لا ينبغي له أن ينقض اليقين بالشكّ**»[١]، و«**أنَّ كلّ شيءٍ لك طاهر حتّى تعلم أنَّه نجس**»[٢]؛ لتكون هذه القواعد العامّة وأمثالها هي الركيزة الأساسيّة في استكناه الأحكام الشرعيّة حين يبتعد المجتمع عن عصر التشريع، ذلك البعد الذي كان يجب أن يكون.

وكانت هذه القواعد العامّة هي النموذج الأوّل والأمثل لما سُمّي بعد ذلك بعلم الأُصول، وكانت هي المصداق الرئيسيّ الصحيح للقول: بأنَّ علم الأُصول في المذهب الإمامي أسبق من أقدم مصدر أُصولي لدى مفكّري علماء العامّة[٣]، كما هو مسطور بكلّ وضوح في مباحث هذا الكتاب[٤].

وقد كان قادة الإسلام على مستوى إدراك هذه القضيّة، أعني: مرور المجتمع بظلام البعد عن التشريع حقبة طويلة من الزمن، كما كان هؤلاء القادة على مستوى إيفاء هذه الحاجة وسدّ هذه الثغرة، وإنقاذ الأُمّة من

---

(١) إشارة إلى قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين بالشكِّ». أُنظر: الكافي (للكليني) ٣: ٣٥٣، باب السهو في الثلاث والأربع، مَن لا يحضره الفقيه ١: ٦١، ما ينقض الوضوء وما لا ينقضه.

(٢) راجع تهذيب الأحكام ١: ٤٢٢، باب تطهير البدن والثياب من النجاسات.

(٣) راجع في هذا المجال ما ذكره فخر الشيعة الإماميّة والمرجع الأكبر السيّد حسن الصدر قدس سره في كتابه «الشيعة وفنون الإسلام»: ٧٨، الفصل الخامس: في تقدّم الشيعة في علم أُصول الفقه.

(٤) أي: كتاب: «المدخل إلى أُصول الفقه الجعفري».

الحيرة خلال تلك الفترة.

وقد كانت القواعد العامّة التي تلقي الضوء الكاشف عن الأحكام الشرعيّة إحدى الخطوات الرئيسيّة في هذا الطريق.

- ٦ -

وابتدأ عصر البعد عن التشريع بزوال قادة الإسلام عن مسرح المجتمع، ودخلت البشريّة في هذا الظلام الرهيب الذي يحمل بين طيّاته نقاط ضعفه العصيبة والرئيسيّة، والتي يهمّنا منها ما يلي:

أوّلاً: تعذّر توجيه السؤال إلى أحد قادة الإسلام مباشرةً؛ لعدم توفّرهم بين الناس.

ثانياً: يتفرّع عن ذلك تعذّر الوصول إلى الحكم الواقعي الإسلامي، إلّا ما كان موروثاً على مستوى اليقين، كضروريّات الدّين.

وهذا المقدار لا يكفي لسدِّ بعض الحاجة فضلاً عن استيعاب الجميع.

ثالثاً: تجدّد الحوادث والوقائع، ممّا لم يرد فيه نصٌّ واضح طبقاً لتعقّد الحياة جيلاً بعد جيل وعصراً بعد عصر.

رابعاً: وجود التعارض بين مضامين السنّة المنقولة عن قادة الإسلام.

خامساً: وجود التعارض بين ظاهر القرآن الكريم، وعدد ما نقل في السنّة الشريفة.

سادساً: وجود المفاهيم المتعدّدة والمتعارضة للقرآن الكريم والتي يدعمها كلّ قوم بالشواهد والقرائن.

سابعاً: وجود اتجاهات معمّقة نسبيّاً مضرّة بأصل العقيدة تشكيكاً

ومناقشةً وطعناً.

ثامناً: وجود الخلافات المذهبيّة الإسلاميّة المعروفة.

تاسعاً: وجود اتّجاهات منحرفة للمستوى المعروف الظاهر من الشريعة، والتي تمثّل - في الأغلب - اتجاهات منحرفة في الفكر الإسلامي.

عاشراً: التشكيك التطبيقي الذي كان موجوداً مُنذ عصر التشريع، والذي يواجهه الفرد في عدد من وقائع حياته، كالشكِّ في دخول وقت الصلاة، كما سبق أن مثّلنا.

إلى غير ذلك من المصاعب التي لا ينبغي بأيِّ حالٍ أن تحول دون تطبيق المنهج الإسلامي في التربية والتكامل. فإنَّ أيّ شيءٍ في المجتمع أو في الكون لا ينبغي أن يحول دون هذه التربية، ودون وصول البشريّة إلى الكمال.

-٧-

وكان لابُدَّ للعلماء من الوقوف بوجه كلِّ هذه النقاط الرهيبة، وملء كلّ الفراغات وسدّ الحاجات لكي يواكبوا خطّ التربية الإسلاميّة، وليطبّقوا طاعة الله سبحانه في الأرض. لكن من دون أن يستعملوا الهوى أو أن يحيدوا عن التقوى في وضع الحلول وسدّ الحاجات. وكانت هذه مهمّة عليا ورئيسيّة خرج منها علماؤنا منتصرين صامدين.

كيف سيعرفون الحكم بدون سؤال أحد قادة الإسلام؟

كيف سيعملون بالحكم في الوقائع المتجدّدة بدون نصٍّ واضح؟

وكيف سيفهمون الحكم في موارد التطبيقات المشكوكة؟

وكيف سيحلّون التعارض بين أشكال السنّة الواردة وبين ظاهر

الكتاب والسنّة؟

وكيف سيواجهون الحملات المضادّة من مختلف الجهات؟

وقد كانت القواعد العامّة المفهومة من الكتاب والسنّة، هي المنقذ الرئيسي في هذا الصراع، إنّها تلك القواعد التي سبق أن سنّها قادة الإسلام لأجل هذا العصر الرهيب بالذّات؛ لتنقذ المجتمع وأفراده ممّا يعانيه من ظلام.

وعن هذا الطريق تصدّى علماؤنا بكلّ جدٍّ ومثابرة لمواجهة الصعاب في التفسير والعقيدة والفقه والجدل المذهبي والاختلاف وغير ذلك من العلوم. واصطلحوا على تسمية القواعد العامّة التي تساعد على معرفة الأحكام الشرعيّة - بالخصوص - بـ(علم الأُصول) أو (علم أُصول الفقه)، انطلاقاً من أنَّ هذه القواعد تُعتبر أصلاً أو أساساً يمكن أن تُفهم منه الأحكام الشرعيّة الإسلاميّة، التي تمثّل الفقه بمجموعه. إذن فكلّ قاعدة تعتبر أصلاً فقهيّاً نستنتج منه مجموعة ضخمة من الأحكام، ويكون مجموع القواعد (أُصولاً) للفقه بمجموعه بطبيعة الحال.

ومن هنا اكتسب علم الأُصول أهمّيّةً من جديد، أهمّيّته المضاعفة في عصر الظلام، واستمرّ خطّ التربية الإسلاميّة، لم ينقطع عن العطاء في عالم الحياة.

- ٨ -

وقد كانت الفترة الأُولى في هذا العصر، وربّما لحقبةٍ غير قليلة[1]

---

(١) يبدأ بأوّل عصر الغيبة الصغرى ويبقى مستمرّاً إلى زمن ابن إدريس الحلّي قدس سره، ولكنّه لم يبقَ بعده طويلاً. (منه قدس سره).

متميّزة بكثرة ما ورد من نصوص السنّة الشريفة، متمثّلاً في المصادر الموروثة عن عصر التشريع، والتي تعدّ بالآلاف أو بعشرات الآلاف، بحيث كان الفرد لا يحتاج إلى عناءٍ شديد في الفحص عن دليل الحكم الشرعي الذي يحتاجه أو يحاول معرفته، بل الأمر أكثر من ذلك. فإنَّ الفرد ليستطيع أن يجد على الحكم الواحد عدداً وافراً من الروايات المرويّة في هذه المصادر. ومن هنا كان الاعتماد الرئيسيّ في معرفة الأحكام يومئذٍ على التواتر أو الاستفاضة في الأخبار، ولم يكونوا بحاجةٍ إلى استعمال الخبر الواحد أو التعمّق في القواعد العامّة لنيل الحكم الشرعي.

ومن هنا ظهر الاتجاه القائل بإلغاء الخبر الواحد عن إمكان الاستدلال به على الحكم الشرعي أساساً. ولماذا الاستدلال بهذا الشكل الظنّي، مع إمكان الاعتماد على اليقين القطعي في الحكم، ذلك اليقين المستفاد من الاستفاضة والتواتر.

وأهمّ مَن أبرز هذا الرأي من علماء الحقبة التي وصلنا إليها السيّد المرتضى قدّس سرّه[1] والشيخ بن إدريس الحلّي قدّس سرّه[2]. ويظهر من كلام السيّد المرتضى أنَّ هذا الاتّجاه كان هو المشهور بين العلماء[3]، ولعلّه المتسالم على

(١) أُنظر: رسائل الشريف المرتضى ١: ٢١ وما بعدها، الكلام في حجّيّة خبر الواحد وعدمه.

(٢) أُنظر: السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى ١: ٤٦، مقدّمة المؤلّف.

(٣) راجع رسائل الشريف المرتضى ١: ٢١، وما بعدها، الكلام في حجّيّة خبر الواحد وعدمه.

صحّته يومئذٍ.

وهذا هو الذي يفسّر ضعف التوجّه إلى علم الأُصول وقلّة التأليف فيه، وقلّة التدقيق في الروايات الدالّة على القواعد العامّة.

وهذا هو الذي يفسّر لنا ما قاله علماؤنا الأخباريّون المتأخّرون: من أنَّ علماءنا المتقدّمين - أعني: في الفترة التي نتحدّث عنها- كانوا أخباريّين ولم يكونوا أُصوليّين[1]. غير أنَّ موقفهم هو الذي عرفناه من عدم الحاجة الماسّة إلى الدخول في تفاصيل هذا العلم. وليس موقفهم هو الاتّجاه الأخباري في رفضه أوالظفر فيه؛ بدليل وجود المؤلّفات العديدة فيه من قبل تلك الفترة، كالشيخ الطوسيقُدِّسَ سِرُّهُ والسيّد المرتضىقُدِّسَ سِرُّهُ نفسه، وقد أخرجوا في موسوعاتهم كالكافي والتهذيب، تلك الروايات الحاملة للقواعد العامّة الأُصوليّة.

لقد كان هذا العصر من هذه الجهة مشابهاً لعصر التشريع، فكما كان عصر التشريع قليل الاعتماد على القواعد - لوضوح الأحكام الشرعية وضوحاً حسيّاً ناتجاً عن إمكان السؤال المباشر من قادة الإسلام أنفسهم - فكذلك يقلّ اعتماد هذا العصر الذي وصلنا إليه على القواعد العامّة؛ باعتبار وضوح الأحكام وضوحاً حسيّاً عن طريق الاستفاضة والتواتر بالأخبار.

---

(١) راجع تفصيل ذلك: في الفوائد المدنيّة: ٧٠، ترجمة صاحب الفوائد، والحدائق الناظرة ١: ١٦٩، المقدّمة الثانية عشرة: في نبذ من أحوال المجتهدين والأخباريّين.

وهذا هو أحد الفروق الرئيسيّة بين هذا العصر والعصر الذي سوف يليه في علوم الأُمّة عامّة وعلم الأُصول خاصّة.

-٩-

ومرّت الأُمّة بعصور الانحلال والضياع الاجتماعي، عصور هجمات التتار والمغول ثُمَّ الحروب الصليبيّة، حيث استهدفت الهجمات الفاجرة فيما استهدفته، الاعتداء على التراث الإسلامي المقدّس المتمثّل في مصادر التأريخ والحديث والعقائد وغيرها. فقد تَمَّ في تلك الحقبة إحراق وإتلاف العديد من المكتبات العامرة الحاشدة بمئات الآلاف من الكتب. وبذلك ضاعت عشرات الآلاف من الحقائق في التفسير والحديث والتأريخ وسائر المعارف، وانطمرت أسماء المئات من الرجال والرواة والمؤلّفين وأهل الفكر والأدب وأهل السيف والقلم. ودخلت الأُمّة في عصر بعيد عن عصر التشريع بعداً معمّقاً وحقيقيّاً.

وبذلك تأكّدت نقاط الضعف لعصر الظلام، بل قد أُضيفت إليها نقاط جديدة، أهمّها - فيما نبغي [الإشارة إليه]- تلف التراث السابق، ومن ثمَّ انقطاع ما كان يحسّ به العلماء السابقون من إمكان تحصيل الاستفاضة والتواتر عند الاستدلال على حكمٍ من الأحكام.

وبذلك ارتفعت أهمّيّة القواعد العامّة، أو قل علم الأُصول ارتفاعاً عالياً؛ لأَنّه أصبح حاملاً للثقل الأكبر من الأدلّة على مجموع الأحكام الشرعيّة.

ولعلَّ أقدم وأعمق من التَفَت إلى ذلك من علماء تلك الفترة (المحقّق

الحلّي) صاحب (المعتبر) و(شرائع الإسلام) وغيرهما، حيث كتب في علم الأُصول، وطبّقه في الفقه بشكلٍ تفصيليٍّ معمّق. وتبعه على ذلك العلّامة الحلّي ابن المطهّر، حيث كتب في علم الأُصول أكثر من كتاب، وكان كتابه (القواعد) وغيره خير دليلٍ على عمق استعمال القواعد العامّة في استكناه الأحكام الشرعيّة. ومشى خطّ علمائنا على هذا الطريق، وتكثّرت المؤلّفات في علم الأُصول، وتعمّق الشعور بأهمّيّته. وكان هذا هو الأُسلوب العامّ فترة من الزمن.

ـ ١٠ ـ

ثُمَّ وجد طريقان متعاكسان، يبدو أنَّهما ناتجان عن قناعة أحدهما بوفرة الأخبار الواردة عن قادة الإسلام، وقناعة الآخر بشحّتها:

الطريق الأوّل: هو الطريق الذي شعر علماؤه ومفكّروه بوفرة الأخبار وكثرتها بشكلٍ يُغني عن الاعتماد على القواعد العامّة. وذلك بعد أن تبرهن لديهم صحّة كلّ ما جاء في الأُصول الأربعمائة والكتب الأربعة من الأخبار[1].

---

(١) منهم المحدّث الاسترآبادي كما ذكر في «الفوائد المدنيّة»: ٣٧١، الفصل التاسع: في تصحيح أحاديث كتبنا. وقد ذكر اثني عشر وجهاً في الاستدلال على صحّة أحاديث الكتب الأربعة. ومنهم أيضاً الحرّ العاملي كما ذكر في (وسائل الشيعة) ٣٠: ١٩١، وما بعدها، الفائدة السادسة: في ذكر شهادة جمع كثير من علمائنا بصحّة الكتب المذكورة وأمثالها ... .

وهذا الاتجاه هو الذي سُمّي بـ(الأخباري)؛ لاعتماده في معرفة الأحكام الشرعيّة على الأخبار دون القواعد العامّة.

وبذلك أصبح موقفهم مشابهاً من هذه الناحية لعلماء الفترة الأُولى الذين كانوا يشعرون بتوفّر الأخبار وعدم الحاجة إلى الاعتماد على القواعد.

غير أنَّ أُولئك كانوا مصيبين في اتّجاههم؛ لأنَّ عصرهم كان يناسب ذلك بالضرورة؛ لأنَّهم عاشوا عصر توفّر المصادر الحديثيّة والتأريخيّة قبل حملات المهاجمين، وإحراق المكتبات. ولكن هؤلاء - أعني: الأخباريّين- أصبحوا على خطأٍ؛ لأنَّ المكتبات كانت قد أُتلفت والتراث قد ضاع عن الاستدلال على الأحكام الشرعيّة، لم يبقَ أيّ طريقٍ كافٍ للاستدلال عليها إلّا الأخبار الضعيفة والدلالات البعيدة.

ولعلّ الأفضل لو كانوا قد أدركوا:

أوّلاً: أنَّ القواعد العامّة الأُصوليّة ليست من بنات أفكار العلماء، وليست غريبة على الشريعة المقدّسة الغرّاء، بل هي منها بالصميم؛ بدليل ورودها في الكتاب الكريم والسنّة الشريفة. وقد أسّسها قادة الإسلام أنفسهم من أجل تطبيقها في مثل هذا العصر المظلم؛ لتكون هي المنقذ الرئيسيّ من الجهل والحيرة، والدليل الرئيسيّ على معرفة الأحكام الشرعيّة.

ثانياً: أنَّ الحكم بصحّة كلِّ ما ورد في الكتب الأربعة، حكم يحتاج إلى الدليل. فإنَّ وثاقة المؤلّفين- وهي أمر واضح وأكيد- لا يعني صحّة كلّ ما أوردوه في كتبهم، بل يبقى كلّ خبرٍ قابلاً للمناقشة من حيث رواته الآخرين، ومن حيث مدى دلالة كلماته على الحكم الشرعي المطلوب.

وإنّما سجّل هؤلاء المؤلّفون هذه المجموعة من الأخبار حفظاً لها عن الضياع، وتسليماً لها بأيدي الأجيال المقبلة، على أن يكون بيد تلك الأجيال حقّ التمحيص والتميز، لا على أن يشهد المؤلّف بصحّة كلّ ما أورده من الأخبار في كتابه.

الطريق الثاني: وهو – على ما يبدو – ناشئٌ من الشعور الوجداني بقلّة الأخبار التي يمكن الاستدلال بها على الأحكام الشرعيّة، بعد أن أصبح تحصيل الاستفاضة والتواتر على الحكم الشرعي متعذّراً، وكان الخبر الواحد الصحيح قليل الوجود بين الأخبار. وليست أخبار الكتب الأربعة – فضلاً عن سائر المصادر – ممّا يمكن أخذه بشكلٍ مسلّم الصحّة وبدون مناقشة. إذن فلم يبقَ من الأخبار الدالّة على الحكم الشرعي بشكلٍ صحيح وأكيد إلّا النزر القليل.

ومن هنا تضاعفت أهمّيّة القواعد العامّة وأهمّيّة علم الأُصول، ممّا حدا بهؤلاء إلى التدقيق فيه أكثر وأكثر. أليس هو دليلهم الرئيسيّ ومفزعهم الأخير في معرفة أحكام الإسلام؟ الأمر الذي سبّب في أذهان هؤلاء إلى إدخال المطالب الفلسفيّة والمنطقيّة في علم الأُصول.

أليست الفلسفة هي أعمق العلوم وأحراها بإدراك الحقائق؟

إذن فالحريّ بنا أن نفهم علم الأُصول فهماً فلسفيّاً؛ لعلّنا ننال منه حقائق الأحكام الشرعيّة في عصر الضياع والظلام، وبذلك أصبح علم الأُصول فصلاً من فصول الفلسفة أو كاد.

وهذا هو الاتّجاه الذي مشى عليه الأُصول حقبة طويلة من

الزمن[1]، بحيث كان يصعب التخلّص من هذا الاتجاه، فكان اللاحقون يبنون على مسلك السابقين، وكأنَّ المفارق لهذا الاتّجاه كان يتكلّم عن علم آخر غير علم الأُصول.

- ١١ -

وبالرغم من أنَّ أهمّيّة علم الأُصول لم تضعف، بل ازدادت وضوحاً ورسوخاً، كيف وإنَّ الزمن يزداد بعداً عن عصر التشريع، والوقائع الجديدة تتواتر وتتكاثر، والحاجة إلى القواعد العامّة تزداد تدريجاً في استكناه الأحكام الشرعيّة؛ غير أنَّ المفكّرين المتأخّرين، أصبحوا يدركون الخطأ في تحويل علم الأُصول إلى فلسفة، كيف وأنَّ الكتاب والسنّة والقواعد العامّة كلّها ألفاظ لغويّة ينبغي أن تُفهم فهماً عقلائيّاً لا فهماً عقليّاً دقيّاً. ومن هنا أصبح الاتّجاه المتأخّر هو الفهم الأُصولي الناتج عن الفهم العرفي والسيرة العقلائيّة مع محاولة الابتعاد عن العقليّة الفلسفيّة.

ولم يكن هذا الاتّجاه الأُصولي الجديد بمقتض لضحالة هذا العلم أو ضيق مباحثه، بل بقي على سعته وعمقه وشموله، كلّ ما في الأمر أنَّه قد انسحبت منه النظريّات الفلسفيّة لفهم الكون والحياة، وأُبدلت بنظريات ناتجة عن فهم الكتاب والسنّة فهماً عرفيّاً لغويّاً طبيعيّاً.

---

(١) ليس لهذه الفترة مبدأ ومنتهى حدّيّان؛ باعتبار نسبيّة التطوّر الفكري الأُصولي. لكنّها على العموم تبدأ بعد الوحيد البهبهانيقُدّسَ سِرُّهُ وتنتهي بحوالي عصر الشيخ الأنصاريقُدّسَ سِرُّهُ كما سيأتي (منهقُدّسَ سِرُّهُ).

وبالرغم من أنَّ هـذا الاتّجـاه - أعنـي: التقلـيص مـن الفلـسفة- أصـبح واضحاً في رسائل الشيخ الأنصاريقُدِّسَ سِرُّهُ وكفايـة الآخونـد الخراسـانيقُدِّسَ سِرُّهُ، إلَّا أنَّ أوضح مَن ظهر ذلك على يديه اثنان من طلاب الآخوند، هما: الـشيخ ضـياء الدين العراقي في (مقالاته)، والشيخ محمد حسين النائيني في (فوائد الأُصول).

ولا زال هذا الاتجاه هو الساري المفعول بين أكثر العلماء إلى العـصر الحاضر، وهو لا يمثّل - إلى حدِّ الآن- حقبة طويلة من الدهر، بـل لا يكـاد يزيد على الخمسين عاماً إلَّا قليلاً.

وقد يستثنى من ذلك المنهج الذي سلكه سيّدنا الأُستاذ آية الله الصدر في علم الأُصول، حيث طبّق نظريّات حساب الاحتمالات التـي أسّـسها في كتابه (الأُسس المنطقيّة للاستقراء) على علم الأُصول. فكان بـذلك مـشابهاً لاتخاذ المنحى الفلسفي في علم الأُصول، في المنهج الأُصـولي الأسـبق. غـير أنَّ فروقاً كبيرة تبقى بين ذلك المنحى الفلسفي وبين ما انتجه سيّدنا الأُسـتاذ في هذا العلم. ويمكننا أن نلّخص أهمَّ الفروق فيما يلي:

أوّلاً: أنَّ النظريـات الفلـسفيّة حـين طُبِّقـت عـلى علـم الأُصـول اسـتوعبت جميـع أبحاثـه؛ لأنَّ المفكّـر الأُصـولي يفكّـر بـروحٍ فلـسفيّةٍ وباستمرار. فلا تكاد تقع في علم الأُصول على بحثٍ خالٍ مـن الفلـسفة أو التطبيقات الفلسفيّة.

على حين أنَّ نظريّات حساب الاحـتمالات لم تـستوعب كـلّ أبحـاث علم الأُصول، بل لها أبوابها الخاصّة التي يـصحّ تطبيقهـا فيهـا؛ بيـنما تبقـى الأبواب الأُخرى على ذمّة أشكالٍ أُخرى من الاستدلال، وسوف لن تكون

الأبواب التي تستعمل فيها هذه النظريّات ممثّلة لأغلب علم الأُصول فضلاً عن مجموعه.

ثانياً: أنَّ النظريّات الفلسفيّة حين طُبّقت على علم الأُصول أخرجته تماماً عن طريقه الطبيعي الساذج الذي بناه المحقّق الحلّيقُدِّسَ سِرُّهُ والعلّامة الحلّيقُدِّسَ سِرُّهُ، وأصبح ألغازاً عقليّة، شأنه في صعوبة الفهم وعسر الهضم شأن جملة من مباحث الفلسفة المعقّدة والمعمّقة.

على حين وجد سيّدنا الأُستاذ[1] علم الأُصول وقد عاد إلى سالف طبعه واتّخذ الشكل العرفي الطبيعي، فلم يخرج به عن هذا المنحى حتّى تطبيقات حساب الاحتمالات، فضلاً عمّا سواها من الأبحاث. فنراه في علم الأُصول يقتصر على النتائج الوجدانيّة الواضحة لحساب الاحتمالات، متجنّباً الدخول في التعقيدات البرهانيّة عليها؛ باعتبار توفّرها في مصدرٍ آخر، هو كتابه (الأُسس المنطقيّة للاستقراء).

إلى فروق أُخرى لا حاجة إلى الدخول في تفاصيلها.

وإلى هنا تمّت لدينا صورة مصغّرة عن تأريخ علم الأُصول، الذي يشارك في بناء الفقه، المشارك بدوره في التربية الإسلاميّة التي تدفع بالبشريّة إلى مدارج الكمال.

- ١٢ -

وبهذا السير في تأريخ علم الأُصول تنتج عندنا أكثر من ثمرة:

---

(١) أي: آية الله العظمى السيّد الشهيد المحقّق محمّد باقر الصدرقُدِّسَ سِرُّهُ.

الثمرة الأُولى: صحّة ما قلناه في الفقرة الأُولى من هذا البحث، وهو لا صحّة للفكرة المتأخّرة القائلة بخطأ التوسّع والتعمّق في مطالب علم الأُصول؛ لوضوح أنَّ التوسّع والتعمّق كلّما كان أكثر كانت معرفة الأحكام الشرعيّة -أو قل الاطّلاع على الفقه الإسلامي- أقرب وأسرع، في عصر ازداد فيه البعد عن عصر التشريع، ويزداد فيه تعقّد الحياة باستمرار. وبهذا التوسّع والتعمّق يستطيع علم الأُصول، ومن ثمَّ علم الفقه أن يقول: (ما من واقعة إلَّا ولها حكم)، تماماً كما كانت الشريعة الواقعيّة التي جرّبها النبيﷺ تستطيع أن تقول. وبه تستطيع التربية الإسلاميّة للفرد والمجتمع أن تشقّ طريقها في تيّار الظلام وغمار المصاعب والشبهات، وتستطيع أن تسير بالفرد والمجتمع نحو كماله المنشود، تماماً كما كانت الشريعة الواقعيّة تستطيع أن تسير.

الثمرة الثانية: أنَّه لعلنا نستطيع أن نفهم كتاب هذا الأخ الجليل والعلّامة المفضال، الذي نقدّم له على ضوء هذا البحث الموجز، فإنَّه والحقّ يُقال، قد أتعب نفسه بصدقٍ وإخلاص في التعمّق والتدقيق لإطلاع القارئ على صورةٍ واضحةٍ وصحيحةٍ عن تاريخ علم الأُصول، خالية عن مصاعب المصطلحات وعن شوائب الانحراف، وقد أجاد في ذلك وأفاد. وقد أحرزت ذلك بالمباشرة بعد أن أحسن الأخ العلّامة الشيخ يوسف محمد عمرو بيّ الظنّ فأطلعني على مخطوطته، وهو يجد أنَّ في اطلاعي عليها بعض الفائدة.

وقديماً قيل: وعين الرضا عن كلِّ عيبٍ كليلة.

فوجدته الصورة الصحيحة الواضحة لتأريخ علم الأُصول.

غير أنَّه كتابٌ واسعٌ متعدّد الأبواب والجهات، ولا يخلو في بعض فصوله من استطرادات ذات أهمّيّة، ممّا يجعل القارئ غارقاً في خضمٍّ الهموم الدينيّة والاجتماعيّة قبل الحصول على تاريخ علم الأُصول، الأمر الذي يجعل القارئ محتاجاً إلى خلاصةٍ مجملة توصله إلى هذا التأريخ بسرعة وإيجاز.

وأرجو من الله سبحانه أن يكون هذا البحث صالحاً لأن يكون هو تلك الخلاصة المجملة المطلوبة.

كما أرجو منه وهو الرحيم الكريم أن يمدّ الإسلام والمسلمين بنصره وتأييده وتسديده، إنَّه وليّ كلّ توفيق.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربِّ العالمين.

النجف الأشرف

٢٨/ رجب/ ١٣٩٨هـ

محمّد الصدر

تعريف علم الأصول

تمهيد

لابدَّ لنا في أوّل كلامنا هذا من المرور على تعريف علم الأُصول لكي نكون على بيّنةٍ من أمرنا فيما قصدناه من موضوع الكلام؛ لأنَّ موضوعه ليس إلّا علم الأُصول، فما هو هذا العلم؟

وإنَّ أدلَّ دليلٍ على معرفته هو تعريفه إذا كان جامعاً للشرائط فاقداً للموانع، ومن هنا احتجنا إليه.

وقد عُرّف علم الأُصول بعدّة تعاريف لابدَّ لنا من استعراضها وتمحيصها.

التعريف الأول : **وهو المنسوب إلى المشهور**

الظاهر أنّه هو مشهور الأُصوليّين المتقدّمين والمتوسّطين دون المتأخّرين:

[التعريف]: إنَّ علم الأُصول هو العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الحكم الشرعي، أو لاستنباط الأحكام الشرعيّة الفرعيّة(١).

وكلتا العبارتين متشابهة المحصّل، على كلامٍ يأتي.

---

(١) أُنظر: قوانين الأُصول: ٥، المقدّمة في تعريف أُصول الفقه، هداية المسترشدين ١ : ٩٧، تعريف أُصول الفقه، والفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٩، تعريف أُصول الفقه، وفرائد الأُصول ٣: ١٨، الإشكال في كون الاستصحاب من المسائل الفرعيّة.

التعمّق في فهم تعريف المشهور

وإذا أردنا التعمّق في فهم هذا التعريف، فلابدَّ لنا من ملاحظته فقرة فقرة.

فقد أُخذ أوّلاً: عنوان العلم. وهذا اللفظ وإن كان له عدّة محتملات في معناه، إلَّا أنَّ ما يفيدنا فوراً أمران:

أوّلاً: العلم مقابل الظّن، بمعنى: حصول اليقين بالقواعد المشار إليها في التعريف.

ثانياً: العلم، وهو: الفنّ المبوّب، كعلم النحو والفقه والفيزياء والكيمياء وغيرها، بصفته صورة لفظيّة عن واقع تلك العلوم.

وكلا الأمرين لا يناسبان هذا التعريف.

أمّا الأمر الأوّل وهو اليقين، فهو وإن كان يناسبه استعمال الباء فيه في قولهم: العلم بالقواعد، غير أنَّه من المعلوم أنَّ اليقين لا يحصل في كثيرٍ من الموارد بالنتيجة، بل يبقى الأمرُ على مستوى الظّن الرّاجح، مع وجود احتمالات الخلاف.

فإن قيل: فإنَّنا يمكن أن نقصد بالعلم ما يعمّ الطريق المعتبر، أو ما يسمّى بالعلم والعلمي، فتكون النتيجة معلومة الصّحة على أيّ حال. ومن هنا قيل: ظنيّة الطريق لا تنافي قطعيّة الحكم[1].

---

(١) أُنظر: قوانين الأصول: ٩، المقدّمة في تعريف أُصول الفقه، مستند الشيعة (للنراقي) ١٧: ٢١، ورود الإذن من الحجج عليهم السلام، وإثنا عشر رسالة (للداماد) ٤: ٢٤، ظنيّة الطريق لا تنافي قطعيّة الحكم، وفرائد الأُصول ١: ١١٢، وجوه

قلنا: إنَّ هذا غير مفهومٍ من لفظ العلم المأخوذ في التعريف، بل المتبادر منه حصول اليقين القاطع به، وهو ما لا يحصل غالباً، والاقتصار على موارد حصوله اقتصار على الموارد الأقلّ.

فإن قيل: إنَّ العلم وإن لم يحصل في النتيجة، إلَّا أنَّه يحصل في المقدّمات. والكلام في التعريف ليس عن النتيجة التي هي الحكم الشرعي، بل عن المقدّمات، وهي القواعد الممهّدة لاستنباطه.

قلنا: لا يفرّق في ذلك - كما هو غير خفيٍ على مَن مارس علمي الفقه والأُصول- فإنَّ القواعد نفسها أيضاً مأخوذة في الأعمّ الأغلب عن طريق الدليل العلمي وليس عن طريق العلم.

فإن قيل: فإنَّ الدليل على هذه القواعد يقينيّ وهذا يكفي.

قلنا: يرد عليه:

أوّلاً: إنكار يقينيّة الدليل، إلَّا بحسب نتيجته التي هي العلم بفراغ الذمّة، وإلَّا فإن لاحظنا الدليل نفسه والقواعد الناتجة منه لم نجد العلم متعلّقاً بها.

ثانياً: أنَّه يلزم منه صرف تعلّق العلم من القواعد -كما هو ظاهر التعريف- إلى الدليل القائم عليها، وهو ممّا لا يناسب سياق التعريف.

هذا إذا أردنا بالعلم المعنى الأوّل[1] وهو اليقين.

الطريقيّة، كفاية الأُصول: هامش ص٤٠٥، استصحاب الكلّي القسم الثالث، وأُنظر أيضاً: جواهر الكلام ٤٠: ٢٣، اشتراط إذن الإمام في ثبوت الولاية.

(١) أي: الأمر الأوّل.

أمّا إذا أردنا به المعنى الثاني[١] وهو الفنّ المبوّب، كان وجهه أنَّ علم الأُصول أيضاً كسائر العلوم فنّ مبوّب، إلّا أنَّه ينافي أخذ الباء في التعريف في قولهم: العلم بالقواعد؛ إذ لا مجال لها هنا عرفاً. بل إمّا أن يقال: علم القواعد، وإمّا أن يحذف لفظ العلم ويقال: علم الأُصول هو القواعد الممهّدة ... الخ، وكلاهما لم يقل بهما المشهور.

فإن قيل: إنَّنا يمكن أن نقصد من العلم المأخوذ في التعريف كلا معنيي العلم: اليقين والعلم المبوّب، فيرتفع الإشكال؛ لأنَّ استعمال الباء يكون صحيحاً من حيث أخذ العلم بمعنى اليقين في التعريف.

قلنا: إنَّ المستشكل إمّا أن يريد من ذلك عنوان أحدهما أو عنوان كليهما.

أمّا الأوّل فهو عين الإشكال من حيث بقاء الترديد بين الأمرين وعدم وضوح الرؤية، فيكون بمنزلة الفرد المردّد.

وأمّا الثاني فيرد عليه أمران:

الأوّل: أنَّه كما يكون جامعاً لشرائط كلا الأمرين، يكون مورداً للإشكالات التي ذكرناها على كلا العنوانين.

والثاني: أنَّ المطلوب الرئيسيّ لهذا الاقتراح لا يحصل، وهو صحّة دخول الباء؛ فإنَّه يبقى غير مناسب ما لم يتمحّض معنى العلم باليقين، وهو خلاف مفروض المستشكل.

---

(١) أي: الأمر الثاني.

ثُمَّ يقال في التعريف: بالقواعد، يعني: العلم بالقواعد الممهّدة. والقاعدة من كلِّ شيءٍ أسفله القويّ.

ومنه قوله تعالى: ﴿الْقَوَاعِدَ مِنْ الْبَيْتِ﴾[1]، يعني: أُسسه التي يقوى بها البناء[2]. ومنه سمّيت القواعد العلميّة بذلك باعتبارها الأُسس القويّة التي يقوم عليها التفكير في أيِّ علم.

والقواعد في علم الأُصول هي الكبريات التي يمكن أن تنتج معرفة الحكم الشرعي بما يسمّى بعمليّة الاستنباط، وسيأتي بعض الكلام في ذلك.

وللقواعد العلميّة أو العقليّة نحوان من الثبوت:

النحو الأوّل: القواعد بشكلها الاثباتي المعروف، يعني: للمطّلعين على العلم الخاصّ بها أو المجال المختصّ.

النحو الثاني: الوجود الثبوتي أو الواقعي للقواعد، وهذا الوجود غير متوقّف على العلم، وإنَّما هو ثابت، سواء وجد له مدرك أم لا.

فإذا علمنا أنَّه لا فرق في هذا الوجود بين القواعد التكوينيّة والقواعد التشريعيّة، كلّ بحسبه من الوجود الواقعي، أمكن القول: بأنَّ جميع القواعد لا تتوقّف ثبوتاً على العلم، بل هي موجودة ومؤثّرة، سواء علم بها الناس أم لم يعلموا.

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٢٧.

(٢) أُنظر: كتاب العين ١: ١٤٣، باب الثلاثي الصحيح، مادّة (قعد)، معجم مقاييس اللّغة ٥: ١٠٩، كتاب القاف، مادّة (قعد)، لسان العرب ٣: ٣٦١، فصل القاف، مادّة (قعد).

ومن هنا نستطيع أن نتصوّر لكلِّ علمٍ ثبوتاً واقعيّاً سابقاً رتبة على إدراك المدركين بها في ذلك العلوم الشرعيّة، كالفقه والأُصول. فإنَّ الفقه عبارة عن الأحكام الواقعيّة الثابتة في اللوح المحفوظ. والأُصول عبارة عن القواعد التي نتجت منها تلك الأحكام في العلم الإلهي في عالم المحو والإثبات.

ومن هنا لا يقال: إنَّ الأحكام الثبوتيّة الواقعيّة ثابتة في الرتبة السابقة على القواعد، وهي غير مستنتجة منها.

فإنَّه يقال: إنَّ ذلك في مرحلة العلم الإلهي الأزلي.

وأمّا في عالم المحو والإثبات، فلا بعُد في كونها ناتجة عنها ومتفرّعة عليها، ونسبتها إليها نسبة العلّة أو المقتضي إلى المعلول؛ لأنَّ هذا العالم عالم متغيّر قابل للاستنتاج.

ولعلّه لهذا أشار التعريف إلى العلم بالقواعد، يعني: تلك الثابتة في المرتبة السابقة على العلم. إلَّا أنَّ مرادنا: أنَّ ذاك الوجود السابق يكفي في تصوّر الوجود الواقعي للعلم المصطلح، ولا حاجة إلى تحصيل العلم به أو تحصيل صور ذهنيّة عنه كما هو ظاهر التعريف، وإنَّما لابدَّ لنا من معرفته إثباتاً مقدّمة لإيجاد الطّاعة المطلوبة؛ لأنَّ القواعد بوجودها الواقعي لا تنفع إثباتاً في الاستنتاج.

ومعه يمكن القول: إنَّ هذه الصورة المكتوبة أو تلك من العلوم، بما فيها علم الأُصول، إنَّما هي النسخة الاثباتيّة للقواعد الثبوتيّة، وليست هي الوجود الرئيسيّ للقواعد أو للعلم المصطلح. كما يمكن القول: بأنَّه كما تَمَّ

البرهان على أنَّ العوالم الرئيسيّة الملحوظة عادةً ثلاثة: عالم الخارج وعالم الذهن وعالم الواقع، فإنَّ لأيِّ علمٍ وجود حقيقي في كلِّ هذه العوالم. أمّا وجوده الخارج فبالكتابة والصوت، وأمّا وجوده الذهني فبالإدراك، وأمّا وجوده الواقعي فهو عالم الثبوت أو نفس الأمر، كما اصطلحوا عليه.

ومن كلِّ ما قلناه يمكن المناقشة في القيد الآخر المأخوذ في التعريف، وهو (الممهّدة) بصيغة المفعول، ويراد بها التأسيس والإيجاد بعد أن لم تكن.

وفي حدود ما سطّرناه: أنَّ الوجودات الثلاثة السابقة كلّها لا تحتاج إلى تمهيدٍ لا إيجاد، بل هي موجودة في المرتبة السابقة على فعل أيّ فاعل. أمّا عالم الواقع فواضح. وأمّا عالم الذهن فباعتبار أنَّه إنَّما يكون صادقاً بمقدار ما هو مطابق للواقع، فهو صورة عنه وليس فيها استنتاج، ومثله الوجود الخارجي الكتبي أو الصوتي.

وإنَّما تبدأ الحاجة إلى الاستنتاج وتمهيد القواعد في طول الضعف عن الاطّلاع على الواقع والشكِّ في محتوياته ومداليله، وهو أمر آخر خارج عن حقيقة العلم.

مضافاً إلى إمكان مناقشات أُخرى يمكن توجيهها:

منها: أنَّ العلم المصطلح إذا كان هو القواعد أو العلم بها، إذن فتمهيدها وإيجادها أو الاستدلال على صحّتها سوف يكون خارجاً عن العلم.

وبتعبير آخر: إنَّ عللها ومعلولاتها معاً تكون خارجة، وهذا بظاهره ممّا يلتزم به المشهور؛ لأنَّ علل هذه القواعد هي المقدّمات التصوريّة أو

التصديقيّة للعلم وليست من العلم نفسه، كما أنَّ معلولات هذه القواعد هي الأحكام الشرعيّة، يعني: علم الفقه وليس الأُصول.

غير أنَّ كلا الأمرين قابل للمناقشة:

أمّا من جهة العلل، فباعتبار وضوح أنَّ التأليف الاستدلالي في علم الأُصول كهذا الكتاب وكتب كثيرة غيره، لا شكَّ في صدق حمل علم الأُصول عليه بالحمل الشايع جزماً، عرفاً واصطلاحاً لدى سائر المؤلّفين. فإذا كان الاستدلال على القواعد خارجاً عن العلم أصبحت هذه التأليفات لا تحتوي على شيءٍ من علم الأُصول إلّا قليلاً جدّاً، فتأمّل.

وأمّا من جهة المعلولات، فالأمر وإن كان كذلك غالباً؛ إلّا أنَّ عدداً من نتائج قواعد علم الأُصول تستعمل في استدلالات علم الأُصول نفسه، كحجّيّة الظواهر التي تستعمل لفهم أخبار حجّيّة خبر الواحد، أو حجّيّة السيرة التي تستعمل لاعتبار هذا الخبر. فهل نكون قد استعملنا الاستدلالات الفقهيّة لاستنتاج القواعد الأُصوليّة؟

ومن جملة المناقشات الواردة على هذه الفقرة من التعريف:- أعني: (الممهّدة)- أنَّ الملتزم بالتعريف لم يهتمّ بتعيين الفاعل الذي تَمَّ له تمهيد هذه القواعد.

فإن قلت: إنَّه لا محالة هو الشارع الإسلامي المقدّس.

قلنا: هذا صحيح في الجملة، إلّا أنَّه من المعلوم للممارس أنَّه ليس السبب المنحصر في إيجاد تلك القواعد، بل يضمّ إليه أُمور أُخرى كالعقل بقسميه، والعقلاء والإجماع أحياناً. إذن فالتمهيد لم يصدر من مصدر واحد

لكي يُؤخذ مسلّم الصحّة.

فإن قلت: فإنَّ كلّ تلك الأدلّة راجعة إلى حكم الشارع المقدّس.

قلنا: كلّا، فإنَّ العقل بقسميه: العملي والنظري ثابت في المرتبة السابقة عليه، فلئن صدق ذلك في مثل السيرة والإجماع فهو لا يصدق في العقل.

والمشهور قراءة (الممهّدة) بصيغة المفعول.

وأمّا قراءتها بصيغة الفاعل، فيكون الأمر بها أسوأ؛ لأنَّ القواعد تكون ممهّدة بواسطة علّة أُخرى لاستنباط الحكم الشرعي، ولا تكون العلّيّة مباشرة بينهما، وهو خلاف المقصود وخلاف الصحيح أيضاً.

وأمّا قوله في التعريف (لاستنباط) فنبدأ باللام أوّلاً: الذي يكون مع مدخوله جارّاً ومجروراً، فأين يمكن أن يكون متعلّقاً ؟ له أحد احتمالين:

أوّلاً: أنَّ متعلّقه هو اسم المفعول الذي قبله، وهو (الممهّدة) كما هو ظاهر اللفظ.

ثانياً: أنَّ متعلّقه القواعد؛ باعتبار أنّها هي التي تقع في الاستنباط لا التمهيد لها.

وحيث كان ظاهر اللفظ هو تعلّق الجار والمجرور باسم المفعول، فيكون التعبير مجازيّاً في أن يكون التمهيد تمهيداً لاستنباط الحكم الشرعي؛ بل هو تمهيد للقواعد، والقواعد منتجة للحكم الشرعي.

إذن فالتمهيد للحكم الشرعي مجازٌ وليس بحقيقة.

فإن قلت: إنَّ الممهّد هو القواعد بنصّ التعريف وليس غيرها.

قلنا: نعم، إلَّا أنَّ التعريف ينصُّ على أنَّ تمهيدها لأجل الاستنباط وليست القواعد نفسها. فقد نسب الفعل إلى غير ما هو له، وهو معنى المجاز، وهذا يكون واضحاً إذا التفتنا إلى عدم إمكان عود الجار والمجرور إلى القواعد؛ لبعده اللفظي أوّلاً، ولعدم كونه مشتقّاً ثانياً.

وأمّا مادّة الاستنباط: فأصلها وحقيقتها إخراج الماء الباطني من الأرض. ومن الواضح أنَّ (استنبط) في حروفها عكس (استبطن)، يعني: وصل إلى الباطن، والتعاكس قد يؤثّر في الاستعمالات اللغويّة.

وهو اصطلاحاً: استخراج واستنتاج التفاصيل والصغريات من القواعد العامّة، ومن ذلك استنتاج الحكم الشرعي من القواعد العامّة التي تخصّه.

ونحن إذا نظرنا إلى وضع الاستعارات في هذا التعريف وجدناها لا تخلو من تهافتٍ أو تنافر، وهي لفظ (القواعد) و(الممهّدة) و(الاستنباط)، الأمر الذي يحدونا إلى الاعتقاد بأنَّ هذه الألفاظ استعملت في التعريف بشكلٍ اصطلاحيٍّ خالصٍ غير مربوطٍ باللغة إطلاقاً؛ وإلَّا لأمكن أن يقال بدل الاستنباط: استنتاج أو استخراج[1] أو معرفة أو علم، أو ما يؤدّي مؤدّاه. وعدم متابعة الوضع اللغوي أوقعهم في التهافتات الذوقيّة التالية:

أوّلاً: التهافت بين القواعد والممهّدة، فإنَّ القواعد هي الأُسس القويّة للبناء، والتمهيد هو تسطيح الأرض لسهولة المشي عليها؛ ليكون الكون

---

(١) راجع كتاب العين ٧: ٤٣٩، باب الطاء والنون والباء معهم، مادّة (نبط)، لسان العرب ٧: ٤١٠، فصل النون، مادّة (نبط).

عليها مريحاً كالمهد للطفل. ومن الواضح عندئذٍ أنَّ التمهيد إنَّما يكون للطريق وليس للأُسس والقواعد.

ثانياً: التهافت بين القواعد والاستنباط لما عرفنا من أنَّ الاستنباط عبارة عن استخراج الماء من باطن الأرض، والتعبير به عن استخراج الأحكام لطيفٌ، إلَّا أنَّ مثل هذا الاستخراج يكون عادةً من بئرٍ محفورة لا من أُسس البناء القويّة.

ثالثاً: التهافت بين التمهيد والاستنباط.

فإنَّ صدق التمهيد على تسهيل استخراج الماء من الباطن - بما في ذلك الحفر وعلله ومعلولاته - أمرٌ بعيد في الذوق اللغوي.

رابعاً: أنَّ الاستنباط لا يكون إلَّا من باطن الأرض. وأمّا أخذ الماء من ظاهرها فلا يصدق عليه ذلك قطعاً.

ومعنى ذلك: أنَّه ينبغي قصر معنى الاستنباط على استنتاج الأحكام الشرعيّة النظريّة التي تحتاج في إثباتها إلى مقدّمات مطولّة تخفى عن الأفراد الاعتياديّين، ولا يمكن أن تشمل استنتاجات الأحكام السهلة، كوجوب الصلاة عند الزوال ووجوب الحجّ عند الاستطاعة ونحو ذلك، فإنَّ هذا يكون بمنزلة أخذ الماء من ظاهر الأرض لسهولته، ولا يصدق عليه الاستنباط.

فهل يعني ذلك: أنَّنا نخصّ الاستنباط بالاستنتاج الأُصولي الصعب، ونصرفه عمّا هو سهل؟ هذا خلاف الضرورة والوجدان؛ بأنَّ كثيراً من المسائل الفقهيّة السهلة مأخوذة من مقدّمات وقواعد أُصوليّة؛ وإن عمّمنا

الاستنباط لكلّ ذلك كما هو مفروض الأُصوليّين، كان ذلك بعيداً عن المعنى اللغوي قطعاً، كما أوضحنا.

وأمّا قوله في التعريف: الحكم الشرعي، يعني: الممهّدة لاستنباط الحكم الشرعي، فبغضّ النظر عن إشكالاتٍ تأتي، فإنّنا نخصّ الاستشكال هنا بالألف واللام الجنسيّة الداخلة على (الحكم) والظاهرة في أنَّ كلّ الأحكام الشرعيّة لا يمكن أن تعرف إلّا بالاستنباط من القواعد الأُصوليّة، وهذا غير صحيح قطعاً؛ لأنَّ عدداً من الأحكام معتدّ به غير مستنبط من الأُصول، وذلك مثل ضروريّات الدّين، والأحكام المربوطة بأُصول الدين كبرى وصغرى، كوجوب الإيمان بالإسلام أو بالقرآن ونحو ذلك، فإنّها أحكام شرعيّة منجّزة على أيِّ حال.

ولعلّه لهذا بدّلوا التعريف من قولهم: الحكم الشرعي إلى قولهم: الأحكام الشرعيّة الفرعيّة.

فإنَّ المراد بالفرعيّة ما لا يتعلّق بأُصول الدّين أو المذهب، وهذا وإن كان قابلاً للمناقشة؛ لأنَّه مجرّد اصطلاح؛ فإنَّ الأحكام في طبيعتها وحقيقتها واحدة، وعلم الكلام إنَّما يتكفّل البرهان على الكبرى، وأمّا وجوب الإيمان بها والإذعان لها فهو فقهيٌّ، لا يختلف عن غيره من الأحكام.

إلّا أنّنا لو تنزّلنا وأخرجناه بقيت لدينا ضروريّات الدّين، وهي غير مستنتجة من قواعد علم الأُصول.

فإن قيل: إنّها قليلةٌ نسبيّاً.

قلنا: نعم، ولكن المبالغة في قلّتها بلا وجهٍ، بل هي كثيرةٌ نسبيّاً، وإن

كانت الأحكام الأُخرى أضعافها، فإنَّه يمكن تقسيم الضروريّات إلى عدّة أقسام:

القسم الأوّل: ما كان حكماً ثابتاً بنصِّ القرآن - لا بظاهره فقط - كوجوب الصلاة والزكاة والحجّ وردّ التحيّة.

القسم الثاني: ما كان حكماً ثابتاً بالسيرة القطعيّة المتّصلة بعصر المعصومين (سلام الله عليهم) كالقنوت، والتكبير، والتسليم في الصلاة، والموقفين في الحجّ، ورمي الجمرات فيه ونحو ذلك، ممّا يكون ثبوته في السيرة أوضح من ثبوته في الأخبار بكثير.

القسم الثالث: موضوعات عدد من الأحكام الشرعيّة كالأوقات الثلاثة للصلاة، ووقت الصوم الواجب والحجّ وغيرها، فإنّها ثابتة بالضرورة الدينيّة.

القسم الرابع: ترتّب الأحكام على هذه الموضوعات، كقولنا: إذا زالت الشمس فصلّ.

إلى غير ذلك من الموارد.

والمتحصّل ممّا قلناه عن الاستنباط في التعريف: أنَّ قواعد علم الأُصول لا تتكفّل بيان كلّ الأحكام الشرعيّة. وما تتكفّله لا يختلف فيه الصعب عن السهل، وكلا الأمرين بعيدان عن التعريف.

فإنَّ الأوّل: ينبغي أن يكون مانعاً له، في حين هو جامع له.

والثاني: ينبغي أن يكون جامعاً له، في حين هو مانع له، كما أوضحنا.

ثُمَّ إنَّ هناك قسماً من الإشكالات الأُخرى -على هذا التعريف

المشهوري- وقعت في كلمات الأُصوليّين، يحسن أن نستعرضها لنرى مقدار ورودها عليه.

الإشكالات الواردة على تعريف المشهور في كلمات الأُصوليّين ومناقشاتها

الاستشكال الأوّل: النقض بالمبادئ من سائر العلوم، فإنَّها خارجة عن علم الأُصول، مع أنَّها داخلة في التعريف المشهوري، كالمبادئ اللغويّة كظهور لفظ الصعيد، والمبادئ الرجاليّة والنحويّة والصرفيّة والمنطقيّة وغيرها، فإنَّها جميعاً من المقدّمات الدخيلة في الاستنباط، مع أنَّها خارجة عن علم الأُصول قطعاً.

وجواب ذلك من وجهين:

الوجه الأوّل: أنَّ هذا الإشكال وإن كان وارداً على التعريف بنصّه المعروف، إلَّا أنَّ قيد (فقط) يخرج ذلك كلّه كما سنوضّح. فإنَّ القواعد المنطقيّة والنحويّة والرجاليّة وغيرها لم توضع لاستنباط الحكم الشرعي فقط، بل لها فوائد أُخرى في مختلف مجالات المعرفة، في حين إنَّ القواعد الأُصوليّة قد مهّدت وأسّست من أجل استنباط الحكم الشرعي فقط.

وبذلك يندفع الإشكال.

الوجه الثاني: أنَّ الشيخ النائيني قدس سره أضاف قيد الكبرويّة[1]، بمعنى: أن تقع هذه القواعد كبرى في قياس استنباط الحكم الشرعي، وبذلك تخرج قواعد سائر العلوم؛ لأنَّها تقع صغريات في ذلك القياس.

---

(١) أُنظر: فوائد الأُصول ١-٢: ١٩، تعريف علم الأُصول وبيان موضوعه، المائز بين المسألة الأُصوليّة والقاعدة الفقهيّة، أجود التقريرات ١: ٣، تعريف علم الأُصول.

وهذا الوجه وإن كان صحيحاً بالنسبة إلى سائر العلوم، إلّا أنّه لا يتمّ في جميع القواعد الأُصوليّة، فإنَّ عدداً منها تقع صغرى في قياس الاستنباط، كصيغة (افعل) ومفهوم المخالفة ومفهوم الموافقة، وبعض الأُمور العقليّة، كاجتماع الأمر والنهي والقطع التفصيلي والإجمالي.

الاستشكال الثاني: أنَّ هناك من المباحث الأُصوليّة ما لا دخل له في الاستنباط قطعاً، كبعض المباحث اللغويّة كالمعاني الحرفيّة، وبعض المباحث العقليّة كاتّحاد الطلب والإرادة.

غير أنَّ ذلك إنّما يتوجّه إلى الترتيب الفعلي لعلم الأُصول لا على التعريف؛ إذ ليس في مفروض التعريف الاعتراف بكلّ ما كتبه الأُصوليّون من مباحث، وإن كانت زائدة فعلاً عن الحاجة الفقهيّة.

الاستشكال الثالث: أنَّ التعريف المشهوري لا يشمل الأُصول العمليّة؛ لأنّها غير محرزة للحكم، في حين إنَّ المراد من استنباط الأحكام الوارد في التعريف: إحرازها ومعرفتها.

وجواب ذلك من وجوه:

الوجه الأوّل: أنَّ المراد من التعريف ليس هو معرفة الأحكام الشرعيّة بأنفسها، وإن كان ظاهره ذلك. ولكن المراد هو النظر إلى معلولات الأحكام، وهو إفراغ الذمّة تجاهها، واعتبارها بمنزلة المطاعة والمطبّقة فعلاً، وإن لم تكن كذلك واقعاً.

ومن الواضح أنَّ الأُصول غير المحرزة تؤدّي إلى إفراغ الذمّة تجاه الحكم، وإن لم تؤدّ إلى معرفته بوجه.

إلَّا أنَّ هذا الوجه لا يتمّ؛ باعتباره خلاف ظاهر التعريف، مضافاً إلى كونه غير مرادٍ لواضعه، وكأنَّ واضعه لم يلتفت إلى وجود الأُصول العمليّة غير المحرزة.

الوجه الثاني: أنَّ المراد بالحكم الشرعي الوارد في التعريف ما يشمل نتائج الأُصول غير المحرزة، ليس بما هي مفرغة للذمّة فقط، كما في الوجه السابق، بل بما هي أحكام شرعيّة، فإنَّ الأحكام الشرعيّة كما قد تكون واقعيّة قد تكون أيضاً ظاهريّة ثابتة في طول الشكّ في الواقع، كما قد تكون ثابتة في طول انعدام العلم والعلمي، كما قد تكون ثابتة في طول صحّة دليل الانسداد، وهكذا.

فإن قال المشهور: إنَّ جملةً من هذه ليست من قبيل الأحكام الشرعيّة.

قلنا: **أوّلاً**: إنَّها منها؛ باعتبار أنَّ للشارع المقدّس في كلِّ مرتبةٍ من مراتب التفكير أحكاماً وقوانين يتمّ بها تدبير تلك المرتبة.

وثانياً: إنَّها وإن لم تكن أحكاماً، إلَّا أنَّها وظائف عمليّة تجاه الشريعة، وهذا المفهوم شامل للأحكام الشرعيّة وغيره ممّا هو مفرغ للذمّة، فيكون أعمّ من الأحكام لا مبايناً لها، كما عليه المرتكز المشهوري.

إذن فسوف يصلح التعريف مع تبديل الحكم الشرعي الوارد فيه بالوظيفة الشرعيّة.

الوجه الثالث: ما ذكره صاحب الكفاية، من إضافة قيد معيّن على التعريف، وهو قوله: أو التي ينتهى إليها في مقام العمل[1].

---

(١) كفاية الأُصول: ٩، تعريف علم الأُصول.

والمشهور قراءة الفعل هنا بصيغة المجهول، ويمكن أن يقرأ بصيغة المعلوم، ويكون الفاعل هو الفقيه أو الأُصولي، أو الضمير الذي يعود إلى أحدهما لبّاً.

ويمكن أن يستشكل على هذا الوجه بعدّة أُمور:

أوّلاً: أنَّ استعمال حرف (أو) هنا ليس في محلّه؛ لأنَّها تعطي الترديد بين الأمرين، كقولنا: جاء زيدٌ أو عمرو، وهذا يعني أنَّ أحد الأمرين دخيل في علم الأُصول وليس كليهما، إمّا القواعد الاجتهاديّة أو القواعد الفقاهتيّة، مع العلم أنَّ المراد الجمع بينهما، وأنَّ علم الأُصول يشملهما معاً. ولو كان صاحب الكفاية قد استعمل الواو لكان أحجى وأفضل، فقال: والتي ينتهى إليها في مقام العمل.

ثانياً: أنَّ حرف العطف (أو) يعطي جامعاً انتزاعيّاً، هو مفهوم أحدهما، مع أنَّ المراد في التعريف إيجاد جامع وحداني بين جميع المباحث الأُصوليّة، سواء كان حقيقيّاً أو انتزاعيّاً، ولا يكفي فيه عنوان أحدهما كما هو واضح.

ثالثاً: أنَّ قوله: (والتي) معطوفة على أيِّ شيء؟

فيه محتملات:

المحتمل الأوّل: أن تكون معطوفة على الممهّدة، فيكون المعنى: والقواعد التي ينتهى إليها في مقام العمل.

إلَّا أنَّه من المسلّم أنَّ العطف يقتضي التباين في الحكم بين المتعاطفين. وبذلك نفقد صفة التمهيد لهذا السنخ الثاني من القواعد، مع أنَّه يُعتبر

عنصراً رئيسيّاً مقصوداً للواضع، وإن لم تكن ممهّدة فكيف حصلت؟

المحتمل الثاني: أن تكون معطوفة على القواعد، وهذا أسوأ من السابق؛ إذ بمقتضى التباين بين المتعاطفين لا تكون الأُصول العمليّة مصداقاً للقواعد أصلاً، وهذا خلاف الوجدان أوّلاً، وخلاف مقصود الواضع أيضاً.

وعلى هذا التقدير لا يكون لاسم الموصول (التي) تفسيرٌ معيّن في لفظ التعريف، فكأنَّه قال: علم الأُصول هو التي ينتهى إليها في مقام العمل، مع أنَّه يصلح أن يكون صفةً لموصوفٍ ما، وليس هو القواعد كما أشرنا. فينبغي أن يقال: أو الأُمور أو الأُصول التي ... الخ، مع أنَّ التعريف خالٍ منه.

المحتمل الثالث: أن تكون معطوفة على الاستنباط، ويكون مقتضى التباين بين المتعاطفين هو أن لا تكون الأُصول العمليّة من سنخ الاستنباط، وهو أمر مقصود لصاحب الكفاية.

إلَّا أنَّه لا يتمّ؛ لأنَّ معناه يكون: أنَّ علم الأُصول هو القواعد الممهّدة التي ينتهى إليها في مقام العمل.

ويرد عليه:

أوّلاً: أنَّ مقتضى العطف تكرار العامل، وقد عطفناها على الاستنباط كما هو المفروض، والعامل فيه هو اللام بنصِّ التعريف.

فلابدَّ من تكراره في المعطوف، كقولنا: أو التي ينتهى إليها ... الخ، وهذا لا محصّل له كما هو واضح.

ثانياً: أنَّ هذه القواعد لا ينتهى إليها، بل تقع خلال قياس استنباط الحكم الظاهري العملي، مع [أنَّ] الانتهاء هو الحصول على النتيجة النهائيّة، بل ما بعدها وهو تطبيقها في مقام العمل، ولو كان قد قال: التي يرجع إليها أو يعوَّل عليها أو يؤخذ بها، لكان أفضل.

ثالثاً: ممّا يُستشكل به على إضافة صاحب الكفاية: أنَّه ما المراد من قوله: أو التي ينتهى إليها في مقام العمل، فإنَّ معناه اللغوي - لا شكّ - أوسع ممّا هو مطلوبه؛ فإنَّ سائر الأحكام الشرعيّة ينتهى إليها في مقام العمل.

فإن تنزّلنا واستثنيناها فذلك على معنى استثناء الأحكام الناتجة عن الأمارات والإبقاء على الأحكام الناتجة من الأُصول. إذن فرجع الأمر في التعريف إلى عنوان الأُصول العمليّة، ومعنى ذلك: أخذ عنوان الأُصول في تعريف علم الأُصول، وهو من الدور الواضح.

وقد يجاب عن هذا الإشكال دفاعاً عن الشيخ صاحب الكفاية بعدّة أُمور:

الأمر الأوّل: أنَّ المراد من هذه الفقرة التي أضافها في ذيل التعريف توسعة مفهوم الحكم المأخوذ في التعريف إلى الحكم الواقعي والظاهري؛ لكي يكون شاملاً لكلِّ المباحث الأُصوليّة، بخلاف ما لو قصرناه على الحكم الظاهري[(١)].

---

(١) أُنظر: نهاية الدراية ١: ١٧-١٨، تعريف علم الأُصول.

إلَّا أنَّ هذا الأمر لا يتمّ؛ لأنَّ التوسعة وإن حصلت بذلك، إلَّا أنَّها لا تشمل كلّ المباحث الأُصوليّة المتعارفة مع ذلك؛ لخروج الأُصول العقليّة بذلك، كالتخيير العقلي وغيره، فإنَّه ليس من الأحكام أصلاً، لا الواقعيّة ولا الظاهريّة، مع كونه مبرئاً للذمّة أمام الشارع المقدّس.

الأمر الثاني: أخذ قيد علله ومعلولاته، يعني: الحكم الشرعي في التعريف توصّلاً إلى الشمول لكلِّ المباحث المطروقة، فيكون مبحث القطع من علله، ويكون مبحث اجتماع الأمر والنهي من معلولاته.

وأمّا البحث عن أقسام الظواهر وأقسام الطرق كالإجماع وخبر الواحد، فهو بحث عن نفس الحكم الشرعي؛ لأنَّ البحث فيها عن حجّيتها.

إلَّا أنَّ هذا الأمر لا يتمّ؛ لعدم كون هذه المباحث عللاً ومعلولات للحكم حقيقة، بل العلّة الحقيقيّة هو حكم الشارع المقدّس والمعلول هو الطّاعة والتطبيق. وأمّا القطع فهو علّة العلم به والتعرّف عليه، أو قل: وصول الحكم إلينا، وأمّا نسبته إلى نفس الحكم فمن الواضح أنَّه يكون في المرتبة المتأخّرة عنه فيقع في طرف المعلولات لا العلل، كاجتماع الأمر والنهي، وإن لم يكونا معاً من المعلولات حقيقةً.

الأمر الثالث: توسعة معنى الاستنباط إلى التنجيز والتعذير، بحيث لا يختصّ باستنباط الحكم بما هو حكم[1].

---

(١) راجع محاضرات في أُصول الفقه ١: ١١، تعريف علم الأُصول (شبهة ودفع)، بحوث في علم الأُصول ١: ٢١، تمهيد، مدى شمول التعريف للأُصول العمليّة.

والتوسعة بذلك وإن كانت حاصلة، إلَّا أنَّه ينقض بأُمور:

أوّلاً: النقض بالتنجيز والتعذير العقليّين، إلَّا أن يراد ما يعمّهما.

ثانياً: النقض بالتخيير العقلي لدى دوران الأمر بين المحذورين، فإنَّ ما يختاره المكلّف عندئذٍ بعينه خالٍ من التنجيز والتعذير الشرعي والعقلي معاً، إلَّا أن يراد التعذير العقلي عن غير المعيّن أو عن الجامع الانتزاعي، وهو عنوان أحدهما.

ثالثاً: النقض بمورد معيّن، وهو ما إذا كان الحكم الواقعي هو الجواز، وكان الأصل مثبتاً للإلزام بشكلٍ مخالف للواقع، فهذا الأصل ليس منجّزاً ولا معذّراً؛ لأنَّ الأُصول إنَّما تكون منجّزة ومعذّرة عن الواقع، والإباحة أو الجواز لا معنى لتنجيزها وتعذيرها.

فإن قلت: فإنَّ الحال يشمل كلّ ما دلّ على الإباحة.

قلنا: كلا، فإنَّ ما دلّ على الإباحة معذّر عن احتمال الحرمة، وهو في محلّ الكلام دالٌّ عليها.

فإن قلت: فإنَّ الدليل في محلِّ الكلام منجّزٌ للإلزام.

قلنا: هذا من قبيل تنجيز الدليل لمدلوله، وهو معنى عامٌّ لكلِّ الأدلّة، وهو خلاف مصطلح الأُصوليّين، وإنَّما مرادهم تنجيز الواقع والتعذير عنه. فإذا كان الواقع هو الإباحة لم تكن صالحة للتنجيز والتعذير بما دلَّ على الحكم الإلزامي، كما هو مفروض.

رابعاً: النقض بموردٍ آخر، هو ما إذا كان الحكم الواقعي هو الإباحة أو عدم الإلزام، وكان الأصل دالاً على عدم الإلزام أيضاً؛ إذ لا معنى

للتنجيز والتعذير إلَّا في الإلزام.

فإن قلت: فإنَّه يكون معذّراً عن احتمال الحرمة.

قلنا: نعم، إلَّا أنَّه تعذير إثباتي، وليس فيه من جهة الثبوت شيءٌ؛ لفرض أنَّ احتمال الحرمة غير مطابق للواقع.

ومن الواضح أنَّ الإثبات المخالف للثبوت ليس له قيمة واقعيّة.

النقض بالقواعد الفقهية

هناك نقضٌ مشهوريٌ على التعريف المشهوري السابق لعلم الأُصول بالقواعد الفقهيّة(١)؛ باعتبار أنَّها داخلة في التعريف، مع أنَّها ينبغي أن تكون خارجة عنه؛ لعدم تسجيلها فعلاً في علم الأُصول، بل هي مبحوثة في علم الفقه، ولذا سمّيت بالقواعد الفقهيّة، كقاعدة الفراغ والتجاوز، وما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده، وقاعدة اليد، وقاعدة الطهارة وغير ذلك.

وقد تصدّى عدد من الأُصوليّين المتأخّرين إلى الجواب عن هذا النقض ببيانات وتفاصيل ينكشف من خلالها الفرق الأساسي بين القواعد الأُصوليّة والقواعد الفقهيّة. ونحن ذاكرون فيما يلي بعض الأجوبة:

الجواب الأوّل: للشيخ النائيني قُدِّسَ سِرُّهُ(٢) من حيث إنَّ القاعدة الفقهيّة بنفسها تلقى إلى العامّي أو المقلِّد - بالكسر - دون القاعدة الأُصوليّة، فإجراء القاعدة الفقهيّة بيد العامي، كقاعدة الطهارة والفراغ وغيرهما،

---

(١) أُنظر: بدائع الأفكار (للرشتي): ٢، تعريف علم الأُصول، غاية المسؤل (للأردكاني): ٤، تعريف علم الأُصول.

(٢) أُنظر: فوائد الأُصول ٤: ٣٠٩، الفصل الثالث من المقام الثالث، الأمر الثاني: في ضابط المسألة الأُصوليّة، أجود التقريرات ٢: ٣٤٥، المبحث الرابع في الاستحباب، الجهة الثالثة.

بخلاف القاعدة الأُصـوليّة، فـإنَّ إجراءهـا بيـد المجتهـد، كالاسـتـصحاب وحجّيّة خبر الواحد.

إلَّا أنَّ هذا الجواب لا يتمّ؛ لعدّة أُمور:

أوّلاً: أنَّ بعـض القواعـد الفقهيّـة لا تلقـى إلى العـامي؛ بـل يتكفَّـل جريانها المجتهد، كالاحتياط الحكمي وأخبار مَن بلغ.

ثانيـاً: أنَّ بعـض القواعـد الأُصـوليّة تلقـى إلى العـامي، كـالبراءة والاستصحاب الموضـوعيِّين، مـع أنَّهـما قاعـدتان أُصـوليّتان، ولا تنحـصر أُصوليّتهما بحال جريانهما في الأحكام.

الجواب الثاني: للسيّد الأُستاذقُدِّسَ سِرُّه[1]: مـن حيـث إنَّنـا لـو نظرنـا إلى نسبة القواعد الأُصوليّة إلى الأحكام الـشرعيّة نجـدها أنَّهـا للتوسـيط، أي: جعلها واسطة في التعـرّف عـلى الحكـم، بخـلاف القواعـد الفقهيّـة، فإنَّهـا للتطبيق، أي: لمجرّد تنفيـذ الحكـم، كـالحكم بالـصحّة باعتبـار التجـاوز أو الفراغ.

إلَّا أنَّ هذا لا يتمّ:

أوّلاً: لأنَّ كثيراً من المسائل الأُصوليّة من باب التطبيـق، وخاصّـة مـا يجري منها في الشبهات الموضوعيّة، كما مثّلنا في النقض على الجواب الأوّل.

ثانياً: أنَّ بعض القواعد الفقهيّة للتوسـيط لا للتطبيـق؛ لأنَّ المـستنتج منها حكم كلّي لا جزئي، كأخبـار مَـن بلـغ، وأخبـار جـواز نقـل الحـديث

---

(١) أُنظر: محاضرات في أُصول الفقه (للفيّاض) ١ : ١٣، الفرق بين المسائل الأُصـوليّة والقواعد الفقهيّة.

بالمعنى، وقاعدة اليد الجارية في الشبهات الحكميّة، كيد القاصر وحيازته، إلى غير ذلك.

الجواب الثالث: إنَّ القواعد الفقهيّة بنفسها جعلٌ شرعي، لا أنَّها يستنتَج منها الجعل الشرعي، بخلاف القواعد الأُصوليّة، فإنَّها ممّا يستنتج منها الحكم الشرعي(١).

إلَّا أنَّ هذا ممّا لا يتمّ؛ لأنّه:

أوّلاً: يمكن أن يقال: إنَّ مرجع ذلك إلى الجواب الثاني نفسه؛ لوضوح أنَّ قولهم: إنَّ القاعدة الأُصوليّة ممّا يستنتَج منها الحكم الشرعي(٢)، هو بعينه قولهم: إنَّها واسطة في إثبات الحكم الشرعي(٣)، فإنَّه لا يراد بالتوسيط إلَّا الاستنتاج.

كما أنَّ قولهم: إنَّ القاعدة الفقهيّة هي بنفسها حكم شرعي(٤) يوازي قولهم هناك: إنَّها للتطبيق(٥)؛ إذ ليس بعد الحكم الشرعي إلَّا التطبيق

---

(١) راجع بحوث في علم الأُصول ١: ٢٥، النقض على التعريف بالقواعد الفقهيّة.

(٢) أُنظر: محاضرات في أُصول الفقه (للفيّاض) ١: ١٦، الأمر الثاني: في تعريف علم الأُصول، الركيزة الثانية.

(٣) راجع نهاية الدراية ١: ٢٩٤، كون المسألة أُصوليّة.

(٤) راجع شرح العروة الوثقى (للسيّد الشهيد محمّد باقر الصدرقُدِّسَ سِرُّه) ٤: ١٢٣، فروع اختلاف الشاهدين.

(٥) أُنظر: محاضرات في أُصول الفقه (للفيّاض) ١: ١٣، الفرق بين المسائل الأُصوليّة والقواعد الفقهيّة.

والطّاعة.

ثانياً: أنَّ كثيراً من القواعد الأُصوليّة بنفسها جعلٌ شرعي، كحجّيّة خبر الواحد والظواهر، وحجّيّة الاستصحاب والبراءة.

ثالثاً: أنَّ عدداً من القواعد الفقهيّة يستنتَج منها حكم كلّي، كما مثّلنا فيما سبق، مضافاً إلى بعض الفروع، ومنها: ما إذا كان في أداء الدّين خوفٌ على النفس أو العسر والحرج، فإنَّه يجوز تأخيره.

الجواب الرابع: لأُستاذنا الصدرقُدِّسَ سِرُّه: من حيث إنَّ القواعد الأُصوليّة تعمّ الفقه كلّه، بخلاف القواعد الفقهيّة، فإنَّها تختصّ ببعض أبواب الفقه دون بعض؛ إذ من الواضح أنَّ قاعدة الاستصحاب وحجّيّة خبر الواحد والمفاهيم وغيرها، تشمل كلّ أبواب الفقه، بخلاف قاعدة الطهارة فإنَّها لا مورد لها في المعاملات، وقاعدة: ما يُضمن بصحيحه يُضمن بفاسده، فإنَّه لا مورد لها في العبادات وهكذا.

وقال: إنَّ القواعد الأُصوليّة هي القواعد المشتركة في الاستدلال الفقهي، على أن يؤخذ موردها لا بشرط من حيث المادّة، إلَّا الأوامر والنواهي، فإنَّها محدّدة من حيث المادّة، ونسبة الأُصول إلى الفقه نسبة المنطق إلى سائر العلوم، فهو (منطق الفقه)[1].

وبذلك يخرج بحث الصحيح والأعمّ، وكذلك مبحث المشتقّ عن مباحث علم الأُصول؛ لأنَّهما لم يُؤخذ موردهما لا بشرط من حيث المادّة؛

---

(١) أُنظر: محاضرات في علم أُصول الفقه (للسيّد الشهيد محمّد الصدرقُدِّسَ سِرُّه) ١: ٢٦: التعريف الخامس، التعريف المختار.

لأنَّ الصحيح والأعمّ مورده العبادات، والمشتقّ مورده المشتقّات.

إلَّا أنَّ هذا لا يتمّ:

أوّلاً: فيما يخصّ المشتقّ، فإنَّه إن أراد عنوان المشتقّ، فهو لا بشرط من حيث المادّة؛ لوضوح أنَّ كونه مشتقّاً ليس له مادّة بل هيئة. ثُمَّ إنَّه استثنى الأوامر والنواهي من أجل إدخالها في علم الأُصول. فإذا كان مثل هذا الاستثناء اختياريّاً لكلِّ ما لا يشمله التعريف فليكن الاستثناء شاملاً للمشتقّ أيضاً.

هذا إن أراد عنوان المشتقّ، وإن أراد مشتقّاً بعينه، فمن الواضح أنَّه غير مقصود للأُصوليّين.

ثانياً: هل يراد من شمول القواعد الأُصوليّة لأبواب الفقه شمولها لها جميعها أم بعضها، فإن أراد كلّ الفقه خرجت مباحث القطع؛ لوضوح عدم وجود القطع في كثيرٍ جدّاً من مسائله، وكذلك مباحث العلم الإجمالي؛ لعدم وجوده أيضاً في أغلبها، وكذلك مباحث الضدّ ومقدّمة الواجب وغيرها؛ إذ لا معنى لشمولها لغير مواردها.

وإن أراد شمولها لبعض الفروع الفقهيّة إجمالاً- غايته أنَّها لا تختصّ بباب معيّن كالعبادات أو المعاملات- دخل في الأُصول عدد من القواعد الفقهيّة، كالتقليد والاحتياط الموضوعي وأصالة الصحّة وغيرها.

ثالثاً: النقض بالقواعد المنطقيّة، فإنَّها تكون جميعاً مندرجة في علم الأُصول؛ لانطباق تعريفه عليها، [و] لأنَّها شاملة لكلِّ الفقه، وقد أُخذت لا بشرط من حيث المادّة، ولم يذكر قيداً في تعريفه يخرجها.

رابعاً: لماذا عبّر بدخلها في الاستدلال الفقهي، ولم يعبّر بدخلها في الحكم الشرعي؟ مع أنّنا لم نتّفق إلى الآن على تعريف معيّن للفقه، ما هو: أمجموع الأحكام الشرعيّة الواقعيّة، أم الأعم من الظاهريّة، أم الأعم من العقليّة وهكذا؟ فيكون تعريف علم الأُصول منوطاً بتعريف علم الفقه، فإذا لم يكن تعريف الفقه معروفاً لم يكن تعريف علم الأُصول معروفاً.

ثُمَّ نَقَضَ بعض أساتذتنا على تعريفه للقاعدة الأُصوليّة(١)، بأنَّه: يلزم منه خروج مسألة وثاقة الراوي عن علم الأُصول، مع أنَّها لا شكَّ [في] كونها أُصوليّة؛ وذلك: لأنَّها أُخذت بشرط شيءٍ من حيث المادّة، وهي وثاقة الراوي.

وأجاب عن ذلك بجوابين:

الجواب الأوّل: أنَّه إن كان المراد من المسألة الأُصوليّة التعرّض إلى راوٍ معيّن، فإنَّها ستكون بشرط شيءٍ من حيث المادّة، وأمّا إذا لم يكن المراد ذلك بل مطلق الراوي لم تكن بشرط شيءٍ.

إلَّا أنَّ هذا لا يتمّ؛ لأنَّ الشيء المقصود من قولنا: لا بشرط شيءٍ أو بشرط شيءٍ، إن كان هو الحكم فهو لا بشرط، وإن أراد أيّ عنوانٍ بذاته فهو بشرط شيءٍ؛ لتقييده بوثاقة الراوي، وعدم تقييده براوٍ معيّنٍ لا يجعله مجرّداً عن هذه الخصوصيّة.

الجواب الثاني: أنَّ وثاقة الراوي أُخذت فيما قبل القياس الأخير من

---

(١) أُنظر: محاضرات في علم أُصول الفقه (للسيّد الشهيد محمّد الصدرقدس سره) ١: ٣٠، عدم شمول التعريف لغير مسائل علم الأُصول.

القياسات المنتجة للحكم، ومعناه: أنَّه لا بأس أن تكون بشرط شيءٍ، في حين أنَّ مقدّمات القياس الأخير لابدَّ أن تكون لا بشرط.

إلَّا أنَّ هذا لا يتمّ؛ لأنَّه تقييد مستأنف؛ لأنَّ تعريف القاعدة إن تَمَّ كان شاملاً لكلِّ الأقيسة المنتجة للحكم، وإن تَمَّ هذا التقييد لزم أخذه في تعريفها، ولم يكفِ أخذه في مناطها؛ لأنَّ المناط نفسه ينبغي أن يدخل في التعريف.

ثُمَّ إنَّ السيّد الأُستاذ قد نقض على تعريفه السابق بعدّة نقوض، يحسن بنا استعراضها وبيان جوابه لها، مع الإلماع إلى صحّة الجواب وعدمه:

أوّلاً: النقض بالبراءة والاحتياط الشرعيّين؛ فإنَّهما للتطبيق لا للتوسيط، بمعنى: أنَّها تنطبق على مواردها الصغرويّة، لا أنَّها تقع في قياس الاستنباط(١).

وأجاب عنه: بأنَّها تقع في طريق الاستنباط بمعنى أعمّ؛ وذلك لأنَّ المراد به ليس خصوص استنباط الأحكام الواقعيّة، بل يعمّ التنجيز والتعذير عن الواقع(٢). وهذا موجود في محلِّ الكلام.

وجوابه: أنَّه إن تَمَّ في الشبهات الحكميّة، فهو لا يتمّ في الشبهات الموضوعيّة، فإنَّ الاحتياط فيها ليس لأجل تنجيز حكمٍ واقعي؛ بل لأجل اليقين بفراغ الذمّة والخروج عن العهدة.

وبتعبير آخر: إنَّه منجّز بمجرّد الاحتمال، وهذا لا يكفي لصدق

---

(١) أُنظر محاضرات في أُصول الفقه (للفيّاض) ١: ١٧ - ١٨، شبهة ودفع.

(٢) أُنظر: المصدر السابق.

التوسيط والاستنباط.

ثُمَّ قال: إنَّنا لو تنزّلنا وقبلنا عدم وقوعهما في طريق الاستنباط، فلا نقبل خروجهما من علم الأُصول؛ لكونهما ممّا ينتهي إليه أمر المجتهد في مقام الإفتاء لدى اليأس من الظفر بالدليل الاجتهادي، بخلاف القواعد الفقهيّة، فإنَّها أحكامٌ كليّة إلهيّة مستنبطة لمتعلّقاتها وموضوعاتها فقط(١).

وجوابه: إنَّ هذا من الغرائب منه قُدِّسَ سِرُّهُ؟!

أمّا من ناحية البراءة والاحتياط، فإنَّهما أيضاً أحكام كليّة إلهيّة مستنبطة من دليلها، وإلَّا لما جازت الفتوى على طبقها.

وأمّا من ناحية القواعد الفقهيّة فقد تقع في طريق استنباط الفتوى، كما سبق أن مثّلنا، فتكون أولى بالصفة الأُصوليّة من البراءة والاحتياط على هذا المسلك.

ثُمَّ ذكر السيّد الأُستاذ أنَّه يشترط في المسألة الأُصوليّة أن تقع وحدها في طريق الاستنباط بلا ضمّ كبرى أُصوليّة أُخرى؛ وذلك إخراجاً لمسائل كثيرة من مختلف العلوم - كالمنطق واللغة والنحو وغيرها- تدخل في الاستنباط، ولكنّها تحتاج إلى ضمّ كبرى أُصوليّة إليها(٢).

وجواب ذلك من وجوه:

الوجه الأوّل: أنَّ هذا المقدار من الاستدلال لا يكفي -كما هو ظاهر-

---

(١) أُنظر: المصدر السابق.

(٢) أُنظر: محاضرات في أُصول الفقه (للفيّاض) ١: ١٦، الفرق بين المسائل الأُصوليّة ومسائل بقيّة العلوم، الركيزة الثانية.

لجعل النتيجة المطلوبة حقّاً، وإخراجها عن مجرّد الاقتراح، ولو كان الأمر في التمييز بين المسائل الأُصوليّة وغيرها منحصراً بها قال لهان الأمر، إلَّا أنَّنا عرفنا لها وجوهاً أُخرى قد سبق بعضها ويأتي الباقي بعونه تعالى.

الوجه الثاني: أنَّ هناك من المسائل - التي لا ينبغي إخراجها عن علم الأُصول- لا تكفي وحدها لاستنباط الفتوى، كالأُصول العقليّة، فإنَّ قاعدة الاشتغال معلولة لقاعدة تنجيز العلم الإجمالي وليست عينه كما هو واضح.

الوجه الثالث: إن كان المراد انفراد القاعدة في الاستنباط في قياس منطقيٍّ واحد لتمّ الأمر بعد التنزّل عن الوجوه السابقة، إلَّا أنَّ قياساً واحداً لا يكفي للاستنباط كما هو معلوم، فإنَّ النتيجة إنَّما تخرج بعدّة أقيسة. ومن الواضح أنَّ عدداً من الكبريات والقضايا ترد فيها ويحتاج كلّ قياس، أو بالأخصّ القياسان الأخيران المنتجان للحكم إلى كبرى أُصوليّة، فقد انضمّت قاعدتان أُصوليّتان إلى بعضهما لإنتاج نتيجة واحدة، كحجّيّة خبر الواحد ووجوب مقدّمة الواجب، أو حجّيّة ظواهر الكتاب وظهور الأمر في الوجوب وغيرها كثير.

وبعد أن ذكر السيّد الأُستاذ رأيه هذا نقض على نفسه بثلاثة نقوض:

النقض الأوّل: بمسألة اجتماع الأمر والنهي

فإنَّه بناءً على الامتناع نحتاج إلى ضمّ قواعد باب التعارض[1].

(١) أُنظر: محاضرات في أُصول الفقه (للفيّاض) ١: ١٧-١٨، شبهات ودفوع، الشبهة الأُولى.

وأجـاب عـلى ذلـك: أنَّـه يكفـي في المـسألة الأُصـوليّة اسـتقلالها في الاستنباط على أحد الاحتمالين لا على كلا الاحتمالـين. وضـمّ قواعـد بـاب التعارض إنَّما يكون بناءً على أحد الاحتمالـين، وهـو القـول بالامتنـاع دون احتمال القول بالإمكان(١).

إلَّا أنَّ هذا لا يتمّ؛ لأنَّنا على كـلا الاحتمالـين نحتـاج إلى ضـمٍّ مـسألة أُصوليّة، أمّا على القول بالامتنـاع فكـما قـال. وأمّـا عـلى القـول بالإمكـان فنحتاج إلى ضمٍّ مسألة إمكان الترتّب؛ إذ لو لا فهم الترتّـب بـين الخطابـات الشرعيّة لا يكون القول بالإمكان المـشار إليـه منتجـاً، بـل يعـود الحـال إلى الامتناع لا محالة.

النقض الثاني: بمسألة الضدّ؛

لأنَّ الأثر لا يترتّب على نفس الملازمة لتكون مسألة أُصوليّة.

وأمّا حرمة الضدّ فهي وإن كانت ثابتة بثبوت الملازمة، إلَّا أنَّها حرمـة غيريّة لا تقبل التنجّز.

وأمّا فساد الضدّ العبادي، فلا يثبت بهذه المسألة الأُصـوليّة وحـدها، بل يحتاج إلى ضمّ مسألة أُخرى أُصوليّة، وهي أنَّ النهي عن العبـادة يقتـضي الفساد(٢).

---

(١) أُنظر: المصدر السابق.

(٢) أُنظر: محاضرات في أُصول الفقه (للفيّاض) ١: ١٨ - ١٩، شبهات ودفوع، الشبهة الثانية.

وأجاب عن ذلك: بكفاية أحد طرفي الاحتمال في المسألة، وهي مسألة الضدّ في ترتّب الأثر على المسألة باستقلالها بلا ضمّ مسألة أُخرى، وهي هنا صحّة العبادة بناءً على عدم الملازمة[١].

إلَّا أنَّ هذا لا يتمّ؛ لوضوح أنَّ صحّة العبادة بهذا المقدار صحّة حيثيّة، يعني: من هذه الجهة أنَّ صحّتها الفعليّة من سائر الجهات، فيحتاج إلى ضمٍّ العلم أو العلمي به، وكلاهما يبحثان في علم الأُصول، مضافاً إلى ثبوت أصل عباديّتها بكبرى أُصوليّة.

النقض الثالث: بمسألة مقدّمة الواجب

وذلك من جهتين:

أوّلاً: أنّها مسألة فقهيّة يبحث فيها عن وجوب مقدّمة الواجب.

وأجاب عنه: أنَّ البحث في الأُصول عن الملازمة بين الأمر بالشيء ووجوب مقدّمته، وهذا متين.

ثانياً: أنَّ وجوب المقدّمة وجوب غيري، والوجوب الغيري غير قابل للتنجيز، ولا أثر له بعد حكم العقل بلا بدّيّة إيجاد المقدّمة توصّلاً لامتثال الواجب[٢].

وأجاب عن ذلك باختصار: أنَّ لمقدّمة الواجب أثرٌ يأتي لدى

---

(١) أُنظر: المصدر السابق.

(٢) أُنظر: محاضرات في أُصول الفقه (للفيّاض) ١: ١٩، شبهات ودفوع، الشبهة الثالثة.

التعرّض إلى الباب المختصّ به»[1].

هذا ولدى رجوعنا إلى الباب المختصّ به وجدنا أنَّهقُدِّسَ سِرُّه ذكر لها ثماني ثمرات محتملة، ونفاها جميعاً[2].

ومعه فلا بدّ أن تكون خارجة عن حيّز المسائل الأُصوليّة.

تعريف العراقي

وعرّف المحقّق العراقي قُدِّسَ سِرُّه علم الأُصول، بإعطاء ضابط للمسألة الأُصوليّة، فيكون العلم الجامع لهذه المسائل هو العلم المطلوب، وذلك أنَّ المسألة الأُصوليّة عنده: هي المسألة المثبتة للحكم الشرعي كصيغة إفعل، أو نحو تعلّقه بموضوعه دون غيره، ككلمة الصعيد[3].

مناقشة تعريف العراقي

إلَّا أنَّه لا يتمّ؛ لإمكان النقض بالمفاهيم ومباحث الإطلاق والعموم، فإنَّه لكلِّ ذلك مفاهيم لغويّة عامّة في أنفسها.

فإن قلت: فإنَّها دالّة على الحكم الشرعي ومثبتة له.

قلنا: نعم، إلَّا أنَّ شأنَي الإطلاق والعموم أوسع من ذلك، فلا [يكون] القيد المأخوذ في التعريف، وهو قوله (دون غيره) متحقّقاً.

---

(١) أُنظر: المصدر السابق.

(٢) راجع محاضرات في أُصول الفقه (للفيّاض) ٢: ٤٣٤-٤٤٢، آثار الواجب النفسي والغيري، ثمرة النزاع في المسألة.

(٣) أُنظر: مقالات الأُصول ١: ٥٤، المقالة الأُولى، غرض مسائل علم الأُصول.

فإن قلت: فكيف يكون الإطلاق خارجاً، مع العلم أنَّ مقدّمات الحكمة تقتصر على إثبات الحكم الشرعي؛ لأنَّ المراد بالمتكلّم فيها خصوص الشارع المقدّس.

قلنا: بل هي أعمّ من ذلك، فإنّها تجري في أيّ إطلاقٍ، سواء كان مدلوله شرعيّاً أم عرفيّاً، وافتراض كون الشارع المقدّس هو المتكلّم، باعتبار حاجتنا الشرعيّة إلى ذلك، وإلَّا فالأمر أوسع من ذلك.

فإن قلت: إنَّ مفاد الإطلاق هو ثبوت الحكم الشرعي، كأحلَّ الله البيع، وليس له تعرّض إلى أمر آخر فيدخل في التعريف.

قلنا: إنَّ هذا صغرى للإطلاق، وإنَّما يبحث في الأُصول عن كبراه.

فإن قلت: إنَّنا نبحث عن حجّيّة الإطلاق شرعاً، وهذا يكفي.

قلنا: بل نبحث عن دلالته عرفاً ليكون صغرى لحجّيّة الظهور.

إذن فليس دائماً يكون متصدّياً لإثبات الحكم الشرعي صغرويّاً، الذي هو المبحوث عنه في باب الإطلاق والعموم.

هذا مع إمكان النقض على التعريف بما سبق النقض به على غيره، كالمباحث العقليّة واللغويّة والقواعد الفقهيّة، فإنَّ منها: ما لا يكون دخيلاً في الحكم الشرعي أصلاً، كالمباحث اللغوية، كالمعنى الحرفي.

ومنها: ما لا يكون مثبتاً للحكم الشرعي بل العقلي.

ومنها: ما لا يكون مثبتاً للحكم، بل للتنجيز والتعذير كالأُصول العمليّة.

ومنها: ما يكون مثبتاً للحكم الشرعي وإن لم يعتبروه من علم

الأُصول كالقواعد الفقهيّة.

التعريف المختار

علم الأُصول: هو القواعد الخاصّة بتحديد الامتثال أو الطّاعة أو الوظيفة.

فالقواعد: هي الكبريات التي يبرهن على صحّتها ومشروعيّتها ودخلها في الاستنباط في علم الأُصول.

وقولنا: (**الخاصّة**)، يعني أنّها خاصّة بالتحديد المشار إليه، وبذلك تخرج سائر العلوم التي قد يكون لها دخل في الاستنباط، سواء كانت طبيعيّة أو إنسانيّة، بما في ذلك التفسير والرجال؛ لأنَّ كلّ ذلك ذو منفعة أوسع من الفقه. فمثلاً: علم الرجال قد ننظر إليه كتأريخٍ أو مقدّمةٍ لتوثيق رواياتٍ غير فقهيّة المضمون، وهكذا.

وهذه القواعد ثبوتيّة لها نحو من الواقعيّة في نفس الأمر بالنحو المناسب مع التشريع؛ لأنّها قواعد تشريعيّة بطبيعة الحال. وأمّا التحديد الناتج منها فهو إثباتي، فإنَّ التحديد الناتج واقعاً وإن كان ثبوتيّاً، إلّا أنَّ معرفتنا به ضروريّة للتعرّف على الحكم الشرعي.

إذن فلابدَّ من العلم بتلك القواعد إثباتاً لمعرفة التحديد الإثباتي منها. وسيأتي بعد قليل أنّنا- مع ذلك- لا نحتاج إلى إضافة لفظ العلم، كما أضاف المشهور.

والمراد بـ(**التحديد**): هو التعرّف على الحدّ، فإنَّ لكلِّ شيء تكويني من الخلق حدّاً تكوينيّاً من طوله وعرضه ولونه ووزنه وغير ذلك، ممّا

يناسب حاله. ولكلِّ شيءٍ تشريعيّ حدّ تشريعيّ يناسبه، ككونه من أحد الأحكام الخمسة التكليفيّة، أو هو الجامع بين بعضها دون بعض، أو كونه من الأحكام الوضعيّة، أو أنَّه يخصّ جميع المكلّفين أو خصوص الرجال أو خصوص النساء أو خصوص الصلاة أو خصوص الحجّ وهكذا.

ويدخل في التحديد رتبته التشريعيّة ككونه مدلولاً عليه بالأمارة أو الأصل الشرعي أو الأصل العقلي وغير ذلك.

ومن هنا يتّضح أنَّ استعمال مفهوم التحديد هنا أولى من استعمال كلمة الاستنباط المتعارفة، لعدّة أسباب، أهمها:

أنَّ مفهوم الاستنباط يختصّ بالتعرّف على الحكم الشرعي ولا يشمل نتائج الأُصول العمليّة من التنجيز والتعذير، فضلاً عن القواعد العقليّة إلَّا بعناية، بخلاف التحديد فإنَّه يشملها جميعاً باعتبار ما شرحناه من أنَّ نحو ثبوت الحكم ورتبته مصداق من التحديد، وإن لم يكن حكماً حقيقةً، بل كان لمجرّد إثبات فراغ الذمّة أمام الله سبحانه وعدم استحقاق العقاب.

فمن الممكن القول أنَّ بين الاستنباط والتحديد عموماً مطلقاً، فكلّ استنباط تحديد ولا عكس. ونحن بحاجة - في تعريف علم الأُصول- إلى استعمال المفهوم الأعمّ، وهو التحديد.

هذا مضافاً إلى ما عرفناه، أنَّ استعمال مفهوم الاستنباط في هذا المجال مجازي وليس بحقيقي؛ لأنَّ حقيقته هو استخراج الماء من باطن الأرض، بخلاف مفهوم التحديد؛ فإنَّه جعلُ الحدّ، وكذلك هو التعرّف على الحدِّ المجعول؛ فإنَّه التحديد الإثباتي الذي نحتاج إليه فقهيّاً، والحدّ كما يكون في

التشريع يكون في التكوين كما عرفنا.

ثُمَّ إنَّنا إذا قارنّا هذا التعريف بالتعاريف السابقة كان علينا أن نذكر القيود المهمّة المأخوذة فيها لنرى سبب امتناعنا عن ذكرها في التعريف المختار، وذلك ضمن الفقرات التالية:

أوّلاً: إنَّنا لا نحتاج إلى القول بأنَّ علم الأُصول هو العلم بالقواعد، بل هو ذات القواعد بوجودها الواقعي، إلَّا أنَّ العلم بالقواعد إنَّما يكون ضروريّاً للاستفادة منها إثباتاً.

وهذا يعني أنَّ علم الأُصول ككلِّ علمٍ له وجودٌ واقعي ثابت في المرتبة السابقة على العلم بوجوده المكتوب أو المنطوق، نسبته إليه كنسبة المعنى إلى الكلام.

ثانياً: إنَّنا لا نحتاج إلى القول بدخل القواعد الأُصوليّة في كلِّ الفقه، كما عليه بعض أساتذتنا(١)، بل لا بأس أن تكون القاعدة الأُصوليّة خاصّة ببعض الفقه كمسألة أنَّ النهي عن العبادة ينتج فسادها، بل وإن كان لا يرد إلَّا في أندر الموارد، كالدوران بين المحذورين، وهكذا.

ثالثاً: إنَّنا لا نحتاج إلى قيد كون القواعد «بشرط لا» من حيث المادّة، كما عليه بعض أساتذتنا أيضاً(٢)، لأنَّه إنَّما أخذها لتعميم المسألة الأُصوليّة لكلِّ الفقه، لأنَّها لو كانت مقيّدة بأيّة مادّة، فإنَّها تختصّ بها لا محالة، وهذا

---

(١) أُنظر: محاضرات في علم أُصول الفقه (للسيّد الشهيد محمد الصدر) ١: ٢٦: التعريف الخامس: التعريف المختار.

(٢) راجع المصدر السابق.

يلازم الاختصاص بالباب الفقهي المختصّ بتلك المادّة.

فإذا اعترفنا بإمكان اختصاص القاعدة الأُصوليّة ببعض الفقه أمكننا الاستغناء عن هذا القيد.

رابعاً: إنَّنا لا نحتاج إلى قيد كون القاعدة الأُصوليّة حكماً إلهيّاً كليّاً؛ إذ إنَّ هذا المفهوم بمعناه الشامل يعمّ الحكم الواقعي والظاهري والعملي، إلَّا أنَّه يُخرج الأُصول العقليّة، فإنَّها ليست حكماً شرعيّاً بأيّ حال، وإن كانت مستتبعة في طولها للقطع بفراغ الذمّة.

ومن هنا كان لابدَّ من ترك هذا القيد لإدخال الأُصول العقليّة، بل مطلق ما هو مربوط بالعقل، كحجيّة القطع ووجوب مقدّمة الواجب وحرمة الضدّ، على تقدير نفيهما شرعاً وتعيّنهما عقلاً.

خامساً: إنَّنا لا نحتاج إلى قيد (في علله ومعلولاته)، يعني: الحكم الشرعي، سواء كان ظاهريّاً أم واقعيّاً ولا حتّى العقلي؛ لأنَّه علّة الحكم الشرعي ثبوتاً هو إرادة المولى، وإثباتاً هو الدليل، ومعلولاته هو الفتوى أو الامتثال، وكلّه خارج عن حيّز علم الأُصول. فإنَّ حجّيّة خبر الواحد من علم الأُصول، إلَّا أنَّ الدليل الدالّ عليه من مقدّماته التصديقيّة، ونحو ذلك نقوله في الحكم العقلي.

ثُمَّ علينا الآن شرح القيد الآخر المأخوذ في تعريفنا، وهو **(الامتثال)** و**(الطاعة)** و**(الوظيفة)**، فإنَّ فيها مرحلتين من الكلام[1]:

---

(١) لم نعثر على (المرحلة الثانية) فيما بين أيدينا من أبحاثه قدس سره.

المرحلة الأُولى: الكلام عن معناها، فإنّنا لا يخلو إمّا أن نعتبرها متّحدة المعنى أو مختلفة، فإن كانت متّحدة المعنى أمكن الاكتفاء بلفظٍ واحد منها أيّاً كان، وترك الباقي لفرض تشابهها في المؤدّى، وإن كانت مختلفة في المعنى كان لابدَّ من سردها كلّها.

والجامع بينها: أنّها جميعاً واقعة في معلولات القواعد الأُصوليّة؛ لأنَّ هذه القواعد إنّما تراد لاستنتاج الحكم لا من أجل معرفته بنفسه، بل لأجل تطبيقه في مقام الامتثال.

إذن فالقواعد الأُصوليّة وإن كان معلولها الأصلي هو معرفة الحكم أو الفتوى، إلَّا أنَّ معلولها الحقيقي أو النهائي أو المطلوب هو معلول فقهي وهو الطاعة والامتثال، أو قل: إنَّ الغرض النهائي للفقه والأُصول غرض واحد.

وإنّما اخترنا ذلك من أجل [أنَّ] ذكر الحكم الشرعي في التعريف -كما فعل المشهور- لا يستوعب علم الأُصول. فلو كانت الفتوى هي بيان الحكم الشرعي. إذن فالقواعد العقليّة لن تنتج الفتوى، وما الذي نستطيع أن نسمّيها عندئذٍ؟

إذن فلابدَّ من النظر إلى نتائج هذه المرحلة، أعني: الأحكام الشرعيّة أو العقليّة الناتجة من القواعد الأُصوليّة، وهو النظر إلى عالم الامتثال.

أمّا الامتثال فهو تطبيق الحكم الشرعي في عالم الخارج، ومثله الطاعة، إلَّا أنّها قد تتضمّن معنى أوسع من ذلك، وهو الانقياد لدى عدم وجود الحكم حقيقةً.

كما أنَّ الوظيفة لها معنى أشمل - كما هو معلوم- يعمّ نتائج الأُصول العمليّة والعقليّة معاً.

فإن قلت: فإنَّه يمكن الاقتصار على مفهوم الوظيفة من حيث شمولها لكلِّ تلك الأُمور.

قلنا: نعم، وكان في ودّي ذلك، لولا أنَّها اصطلاحٌ لدى الأُصوليين المتأخّرين، يختصّ بما ذكرناه من نتائج الأُصول العمليّة والعقليّة.

فإن قلت: فإنَّ (الطاعة) بالمفهوم الذي سمعناه أوسع من (الامتثال)، فيمكن الاستغناء بها عنه.

قلنا: نعم، لولا أنَّ (الامتثال) قابل للانطباق على تطبيق الأحكام الوضعيّة مضافاً إلى التكليفيّة، في حين إنَّ (الطاعة) لا تكون كذلك. إذن فبين المفهومين عموماً من وجه.

فإن قلت: فإنَّنا يمكن أن نعطي للامتثال أو الطاعة معنى يشمل طاعة الأُصول العمليّة والعقليّة، ويمكن الاستغناء بها عندئذٍ عن مفهوم الوظيفة الذي ذكرناه.

قلنا: هذا مع إمكانه صحيح، إلَّا أنَّه غير ممكن عرفاً ولا اصطلاحاً.

فإن قلت: فإنَّ من جملة ما يقع في طرف معلولات القواعد الأُصوليّة: العصيان، فلماذا أهملنا ذكره؟

فإنَّ الفرد مع اشتغال الذمّة إمّا أن يفعل فيمتثل أو أن يترك فيعصي، وهو معنى يمكن تعميمه أيضاً للأحكام التكليفيّة والوضعيّة معاً، وأنَّ مَن لم يرتّب الأثر على الحكم الوضعي، فإنَّه يعتبر عاصياً له، وإن كان عاصياً

بالمباشرة للأحكام التكليفيّة الملازمة له.

قلنا: إنَّ العصيان وإن وقع في مرتبة معلولات الأحكام بديلاً عن الامتثال أو الطاعة أو تطبيق الوظيفة، إلَّا أنَّ الهدف من تحديد قواعد الأُصول ومن معرفة الأحكام فقهيّاً ليس هو العصيان بل هو الامتثال والطاعة لا محالة.

فإن قلت: فإنَّنا من خلال التعريف أدخلنا الامتثال والطاعة في علم الأُصول، مع أنَّها خارجة عنه أكيداً، بل هي متأخرة رتبة عن علم الفقه، فضلاً عن علم الأُصول.

قلنا: هذا يحتوي على عدم الالتفات التفصيلي إلى المراد. فإنَّنا قلنا أنَّ علم الأُصول هو القواعد التي تحدّد ذلك، أعني: الامتثال والوظيفة، وليس أنَّه هو الامتثال والوظيفة.

وقد أشرنا غير بعيدٍ: أنَّ معلولاته خارجة عن حقيقته، وليست معلولاته إلَّا مثل هذه العناوين.

وبهذا التعريف يمكن أن تندرج كلّ مباحث علم الأُصول، كالأوامر والمفاهيم والإطلاق والعموم والمباحث العقليّة والأُصول العمليّة، ومباحث العلم الإجمالي وأصالة الاشتغال والتخيير العقلي، فضلاً عن مبحث النهي عن العبادة ومبحث النهي عن الضدّ.

نعم، يخرج عن حيّز الأُصول ما لا أثر له أصلاً في الفقه أو في الطاعة والامتثال، كالبحث عن حقيقة الوضع أو حقيقة المعنى الحرفي، أو عن وضع المركّبات، أو مبحث اتّحاد الطلب والإرادة، ومبحث النسخ،

والبحث عن موضوع العلوم عامّة، وموضوع علم الأُصول خاصّة، إلى غير ذلك.

وأمّا مبحث الصحيح والأعمّ فيتوقّف اندراجه في علم الأُصول بوجود أثرٍ له في عالم الامتثال، وكذلك مبحث المشتقّ ومبحث القطع، وأمّا مبحث الاجتهاد والتقليد، فإنَّه مبحثٌ فقهيٌ بكلِّ تأكيد، وإن ألحقه البعض بالأُصول(١).

نعم، نحتاج إلى زيادات في علم الأُصول لم يذكرها مشهور المتأخّرين بالرغم من كونها دخيلة أو محتملة الدخل في الامتثال، أمثال حجّيّة السيرة العقلائيّة، وحجّيّة الارتكاز المتشرّعي، وحجّيّة القياس، ونحو ذلك.

كما أنّه لا ينبغي إهمال المستقلّات العقليّة، يعني: قاعدة (ما حكم به العقل حكم به الشرع)، فإنّها محتملة الدخل أيضاً.

فإن قلت: فإنَّ المشهور ذكر خصوص ما كان واضح الدخل في ذلك، وأهمل ما هو محتمل، فمجرّد احتمال دخله لا يبرّر بحثه وجعله جزءاً من علم الأُصول.

---

(١) كالعلّامة الحلّيقدس سره في مبادئ الوصول: ٢٣٩، الفصل الثاني عشر: في الاجتهاد، والشيخ حسنقدس سره في المعالم: ٢٣٨، المطلب التاسع في الاجتهاد والتقليد، والشيخ البهائيقدس سره في زبدة الأُصول: ١٥٩، المنهج الرابع في الاجتهاد والتقليد، والشيخ الآخوندقدس سره في كفاية الأُصول: ٤٨٠، الخاتمة: الاجتهاد والتقليد، والشيخ العراقيقدس سره في مقالات الأُصول ٢: ٤٨٩، خاتمة في الاجتهاد والتقليد، المقالة السادسة والعشرون.

[**قلنا**:] إلَّا أنَّ هذا لا يتمّ نقضاً وحلاً:

أمّا النقض: فعدد من الأبواب التي ذكروها لمجرّد احتمال دخلها، وقد توصّل جملة منهم إلى أنَّه لا أثر لها أصلا، كالصحيح والأعمّ ومقدّمة الواجب ومبحث الضدّ والمشتقّ وغيرها.

وأمّا الحلّ: فإنَّ مقتضى الاحتياط في الدّين والبحث الدقيق عن الحكم الشرعي هو الفحص عن كلِّ ما هو محتمل الدخل في الحكم الشرعي، وليس الاقتصار على ما هو أكيد؛ لأنَّ أصل حقّ الطاعة متوقّف عليه، وهو النجاة من الخطر المحتمل أو عن استحقاق العقاب.

فإن قلت: فإنَّنا سلّمنا ذلك، لكن ما هو الشأن في كلِّ ما هو خارج يقيناً عن ذلك، كالقياس وأضرابه، فينبغي أن يخرج عن علم الأُصول.

قلنا: هذا لا يتمّ نقضاً وحلاً:

أمّا النقض: فلأنَّ المشهور بحث في مباحث معلومة الزيادة عن الحاجة والدخل، كالأمثلة السابقة التي ذكرناها، بما فيها الوضع والمعنى الحرفي واتّحاد الطلب والإرادة وغيرها.

وأمّا الحلّ: فلأنَّ اليقين المشار إليه بالعدم إنَّما ينشأ بعد البحث والتحليل وإقامة الدليل، وليس موجوداً لكلِّ أحدٍ بالضرورة، فلابدَّ إذن من عرضه والاستدلال على نفيه.

هذا، ولكنّنا هنا بالرغم من كلِّ ما ذكرناه نرغب بالمشي على موضوعات كفاية الأُصول، وإن عرفنا ورود بعض الإشكالات عليها، يعني: أنَّ المنهج الذي عرفناه وسنزيده توضيحاً في الفصل الآتي لا نجعل

في هذه الدورة الأُصوليّة عليه سيرنا، وإنَّما نسير على الطريق التقليدي المتعارف، حتّى ما إذا كرّرنا الدورة، أو كرّرها غيرنا أمكنه العمل بالمنهج الجديد لعلم الأُصول، بحذف ما هو زائد وإدراج ما هو ناقص.

فإن قلت: فإنَّه بالإمكان الاكتفاء بدل العناوين الثلاثة الواردة في التعريف بعنوانٍ واحد مُغنٍ عنها جميعاً، وهو فراغ الذمّة، فإنَّ فراغها تجاه التكاليف الواقعيّة هو المطلوب، وهو الذي يترتّب على كلٍّ تلك العناوين.

قلنا: هذا صحيح، ولكن تبقى مع ذلك بعض الإشكالات:

أوّلاً: أنَّ فراغ الذمّة متأخّر رتبة عن تلك العناوين، فمن الأفضل أخذ ما هو متقدّم في التعريف.

ثانياً: أنَّه على خلاف المصطلح المشهوري.

ثالثاً: أنَّه أعمّ من المطلوب، فإنَّه كما يترتّب على امتثال القواعد الأُصوليّة يترتّب على الفقه والتفسير ونحوها من العلوم التي تتضمّن شيئاً من المسؤوليّة الشرعيّة.

تقسيم أبواب علم الأصول

يعتقد جملة من الأُصوليّين المتأخّرين: أنَّ من الأفضل ترتيب أبواب علم الأُصول وتقسيمه تقسيماً منطقيّاً صحيحاً[1]؛ وذلك أنَّنا في أيّ علم لا ينبغي لنا أن نذكر أبوابه بشكلٍ مشوّش ومشتّت، بل إنَّنا لو التفتنا لوجدنا له بالدقّة نظاماً خاصّاً يسير عليه، فيتعيّن أن ننظّم أبوابه بذلك النظام، وهذا معنى يشمل أكثر العلوم بل كلّها، بما فيها علم الأُصول.

وهذه القاعدة وإن كانت قابلة للمناقشة في بعض تفاصيلها، إلّا أنَّه ممّا لا ينبغي إنكاره: أنَّ من الأفضل تطبيق ذلك إلى حدِّ الإمكان، فإنَّه خير من العدم، أي: من التشويش الذي يضلّل المؤلّف والقارئ معاً.

وقد حصل للأُصوليّين المتأخّرين عدّة أشكال من الترتيب، يعتبر كلّ منها اقتراحاً أو أُطروحةً في إمكان ترتيب علم الأُصول بالشكل المقترح.

ومن هنا قد تكون تلك الأُطروحة قابلة للمناقشة، ممّا يؤدّي إلى رجحان تغيير الترتيب.

ونحن فيما يلي نذكر بعض الأُطروحات، ثُمَّ نجد أنَّها قابلة للمناقشة أم لا؟ ثُمَّ ندخل في المعنى المختار لترتيب علم الأُصول:

---

(١) وهو مختار المحقّق الكبير آية الله العظمى الشيخ محمّد حسين الأصفهاني قدس سره، وتلميذه آية الله العلّامة المحقّق الشيخ محمّد رضا المظفر قدس سره، راجع أُصول الفقه ١: ٥٢، تقسيم أبحاث علم الأُصول.

تقسيم الآخوند الخراساني

الأُطروحة الأُولى: ترتيب الكفاية، حيث قسّم مباحث علم الأُصول أساساً إلى قسمين: مباحث الألفاظ والمباحث العقليّة. ويراد بمباحث الألفاظ: كلّ قياسٍ دخلت فيه مقدّمة ظهوريّة صغرى أو كبرى، سواء كانت الأُخرى ظهوريّة أم عقليّة. ويراد بالمباحث العقليّة: ما يقابل ذلك، وهو كلّ قياس تخلو مقدّماته من الاستدلال بالظهور، بل تكون كلّ المقدّمات عقليّة محضة.

ثُمَّ قسّم كلّ قسم من هذين إلى أقسامه المعروفة(١).

مناقشة تقسيم الآخوند الخراساني:

إلَّا أنَّ هذا التقسيم قابل للمناقشة من عدّة جهات:

أوّلاً: أنَّه يحتوى على مباحث غير أُصوليّة قطعاً، كما عرفنا في تعريف علم الأُصول، كموضوعات العلوم والوضع والمعنى الحرفي وإتّحاد الطلب والإرادة وغيرها.

ثانياً: أنَّ غالب المباحث العقليّة فيها مقدّمات ظهوريّة، كالبحث عن حجّيّة الظهور أو ظواهر الكتاب أو خبر الواحد أو البراءة الشرعيّة أو

---

(١) لم يتطرّق إلى ذلك التقسيم بالصراحة، غير أنَّ ذلك واضح من خلال مقاصد الكفاية وفصولها. راجع على سبيل المثال: المقصد الأوّل من الكفاية، مبحث الأوامر: ٥٩، والمقصد الثاني، مبحث النواهي: ١٤٧، والمقصد الثالث: ١٩١، والمقصد الرابع: مبحث العامّ والخاصّ: ٢١٥، والمقصد الخامس: مبحث المطلق والمقيّد: ٢٤٣، والمقصد السادس: مبحث الأمارات: ٢٥٧، وهكذا.

الاستصحاب. فكيف أمكنه إدراج هذه المباحث ضمن المباحث العقليّة؟

ثالثاً: أنَّ البحث في كثير من موضوعات مباحث الألفاظ عقليّ خالص، كالبحث عن بساطة المشتقّ أو الواجب المعلّق أو الشرط المتأخّر، وكذلك الملازمة بين الأمر بالشيء وحرمة ضدّه أو وجوب مقدّمته.

رابعاً: إلحاق باب الاجتهاد والتقليد بالأُصول مع أنَّه فقهيّ محض.

خامساً: إهمال البحث في عدد من المباحث التي ينبغي إلحاقها بعلم الأُصول، ممّا حذفه المشهور، كالبحث عن حجّيّة السيرة بأنواعها والقياس بأقسامه.

تقسيم العلامة المظفر

الأُطروحة الثانية: ترتيب الشيخ المظفر قدس سره في أُصوله[1]، حيث قسّم علم الأُصول إلى أربعة أقسام، هي: مباحث الألفاظ ومباحث الملازمات العقليّة ومباحث الحجّة ومباحث الأُصول العمليّة. وزاد في بحث الملازمات على الأُسلوب المشهور، البحث في المستقلّات العقليّة، كما زاد في مباحث الحجّة البحث في القياس.

مناقشة تقسيم العلّامة المظفر

وهذا الترتيب وإن كان أدقّ في الجملة من سابقه، إلَّا أنَّه -مع ذلك- يواجه جملة من الإشكالات:

---

(١) أُنظر: أُصول الفقه ١: ٧، المدخل، تقسيم أبحاثه.

أوّلاً: أنَّ مثل هذا التقسيم يحتاج إلى تعريف كلّ قسم بشكلٍ كامل؛ لئلّا يلزم منه -ولو احتمالاً- تداخل الأقسام أو شمول عناوين بعضها لما ذكره في القسم الآخر.

ثانياً: أنَّ الترتيب الداخلي لكلِّ قسم - أعني: الحصص المندرجة فيه- غير مرتّبة ترتيباً منطقيّاً، بل مذكورة على منهج المشهور.

ثالثاً: أنَّ التقسيم الرباعي اختياري؛ باعتبار اندراج كلّ الموضوعات المبحوثة مشهوريّاً فيها، وليس بنحو القسمة الحاصرة.

رابعاً: أنَّه قدس سره أدخل في علم الأُصول ما ثبت أنَّه لا دخل له في الاستنباط، ولا يندرج في التعريف قطعاً، كالوضع والمعنى الحرفي والمشتقّ وغيرها.

خامساً: أنَّه زاد في علم الأُصول ما لا ينبغي إدراجه فيه، وهي المستقلّات العقليّة، لو قلنا أنَّه لا يندرج فيه إلّا ما ثبت أثره فعلاً؛ لأنَّ الصحيح هو عدم الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

سادساً: أنَّه ذكرَ من الأدلّة التي يمكن الاستدلال بها خارج نطاق علمائنا، ذكر القياس فقط، وترك الأدلّة الأُخرى، كالمصالح المرسلة وسدّ الذرائع ومذهب الصحابي وغيرها، مع أنَّ الملاك فيها واحد، وهو احتمال دخلها في الاستدلال، وكون الحديث في القياس أكثر فائدة لا يبرّر الاقتصار عليه.

سابعاً: ذكرَ الدليل العقلي في مباحث الحجّة، في حين أنَّه أنسب ببحث المستقلّات العقليّة كما هو واضح لَمن يفكّر.

ثامناً: كان اللازم التعبير بالأمارات بدل مباحث الحجّة، فإنَّ الأمارات هي التي تثبت لوازمها، وأمّا معنى الحجّة فهو أعمّ من ذلك.

تاسعاً: التعادل والتراجيح لفظ خاطئ لغويّاً؛ إذ لم يرد جمع الترجيح على تراجيح.

والمهم الآن أنَّه يشمل معارضة أي دليلين، كالأمارتين أو الأصلين أو الأصل مع الأمارة، فلماذا اقتصر على أحدها متابعة للمشهور؟

عاشراً: الحديث عن النسخ استطرادي أكيداً.

إلى غير ذلك من الإيرادات.

تقسيم أستاذنا الصدر

الأطروحة الثالثة: ترتيب وتقسيم أُستاذنا الصدر لعلم الأُصول[1]، ويمكن أن نعرضه كما يلي:

إنَّ الحكم إمّا معلوم تفصيلاً أو معلوم إجمالاً أو غير معلوم أصلاً، وعلى الأخير إمّا أن يكون الدليل عليه محرز أو لا يكون محرزاً، والدليل المحرز إمّا أن يكون شرعيّاً أو عقليّاً، والشرعي إمّا أن يكون لفظيّاً كالمفاهيم، أو لبيّاً كالإجماع، والدليل العقلي هو الملازمات العقليّة بأنواعها، كملازمة الأمر بالشيء لوجوب مقدّمته أو لحرمة ضدّه.

---

(١) راجع بحوث في علم الأصول ١ : ٥٧، تمهيد: تقسيم علم الأصول، المقترح في تقسيم علم الأُصول، ودروس في علم الأُصول ٣: ٣٧، وما بعدها، الحكم الشرعي وتقسيماته.

والدليل غير المحرز هو الأُصول العمليّة، وقد ذكر فيها: مباحث البراءة والعلم الإجمالي، ودوران الأمر بين المحذورين، وبين التعيين والتخيير، وكذلك الاستصحاب.

ثُمَّ ذكر صور التعارض بين الأدلّة مطلقاً، يعني بكلِّ أصنافها.

مناقشة تقسيم أُستاذنا الصدر

ويمكن المناقشة في هذه الأطروحة بعدّة أُمور:

أوّلاً: أنَّه ذكر القطع عدّة مرّات: مرّة في مبحث القطع، ومرّة في الأسباب التي توجب القطع كالتواتر والإجماع المحصّل، ومرّة في العلم الإجمالي، خلال عنوان الأُصول العمليّة.

ثانياً: أنَّه ذكر العلم الإجمالي مرّتين، مرّة مع القطع وأُخرى مع الأُصول العمليّة.

ثالثاً: أنَّ مبحث القطع إن كان يشمل كلّ أسبابه، إذن فهو يشمل جميع أبحاث الملازمات العقليّة، مع أنَّ المفروض خلاف ذلك مشهوريّاً، وهو أيضاً لا يعترف به.

وبتعبير آخر: إن كان المطلوب في مبحث القطع الاقتصار على عنوانه. إذن فينبغي إخراج كلّ أسبابه حتّى التواتر والإجماع، وإن كان يشمل الحديث عن أسبابه دخلت مباحث الملازمات.

رابعاً: أنَّه ذكر أُموراً لا دخل لها في الاستنباط، كما عرفنا مكرّراً، مثل: المعنى الحرفي ومداليل الجمل الخبريّة والإنشائيّة ووضع الهيئات.

خامساً: أنَّه تأثّر بالمنهج المشهوري؛ أنَّه ذكر الواجب المشروط

والواجب المعلّق والتوصلي والتعبّدي والتخييري في مبحث مقدّمة الواجب، مع أنّها جميعاً لا ترتبط به حقيقة؛ بل ينبغي كتابتها بعناوين مستقلّة.

سادساً: أنّه ترك مبحث المشتقّ بعنوان لأنّه لا أثر له في الاستنباط، مع أنّه دخيل احتمالاً، وكلّ ما كان كذلك لزم ذكره؛ لأنّ الشقّ الآخر للاحتمال هو كونه دخيلاً في الاستنباط، هذا مع العلم أنّه ذكر أُموراً لا دخل لها قطعاً فيه كما أشرنا.

سابعاً: أنّه ترك بحث النواهي بلا مبرّر، مع وضوح دخله في الاستنباط.

ثامناً: أنّه لم يرتّب كثيراً من أبحاثه - بل كلّها- بأسلوب حاصر بالقسمة الحاصرة المنطقيّة. وأوضح ما جاء مشوّشاً من هذه الناحية: الأُصول اللفظيّة والأُصول العمليّة.

التقسيم المقترح لمباحث علم الأصول

الحصر المقترح: الدليل إمّا أن يكون موجوداً أو أن لا يكون موجوداً، فإن كان موجوداً فهو إمّا قطعي أو غير قعطي، والدليل القطعي إمّا منتج للقطع التفصيلي أو للقطع الإجمالي أو العلم الإجمالي.

والدليل غير القطعي إمّا عقلي أو شرعي، والشرعي إمّا لفظي أو غير لفظي، واللفظي إمّا مباشر أو غير مباشر (وهو المفاهيم)، والمباشر إمّا له محركيّة أو لا، وما له محركيّة إمّا أمر (وهو الأوامر) أو نهي (وهو النواهي)، وما ليس له محركيّة إمّا له شمول أو ليس له شمول، وما له شمول فشموله

إمّا بمقدّمات الحكمة (وهو الإطلاق) أو بأدوات العموم (وهو العموم) وما ليس له شمول، فإمّا أن يكون بيّن المعنى (وهو المشتقّ) أو لا يكون بيّن المعنى (وهو المجمل).

والدليل الشرعي غير اللفظي (وهو اللبّي) إمّا ناتج من عمل العقلاء (وهو السيرة العقلائيّة) وإمّا من المتشرّعة (وهو سيرة المتشرّعة) أو ارتكاز أحد الاثنين، أو ناتج من العلماء، وهم إمّا خاصّة (وهو الإجماع) أو أشمل من ذلك (وهو إجماع علماء المسلمين).

والدليل العقلي إمّا مباشر أو غير مباشر، والمباشر إمّا مدرَك بالعقل النظري (كاشتراط القدرة في التكليف) أو بالعقل العملي (كالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع) أو غير مباشر، والأخير إمّا بحث عن الواجب نفسه أو عن مقدّمته أو عن ضدّه.

والمقدّمة إمّا للوجوب أو للواجب، ومقدّمة الواجب إمّا متقدّمة عليه أو مزامنة له أو متأخّرة عنه، كما أنَّ المقدّمة قد تصدق قبل فعليّة الوجوب وقد تصدق بعدها، فالأخير هو المقدّمة المتعارفة، والأُولى هي المقدّمات المفوّتة.

وأمّا عند عدم الدليل، فإمّا أن يكون للشيء حالة سابقة أو لا، فالأوّل مجرى للاستصحاب، والثاني مجرى للبراءة العقليّة أو الشرعيّة.

والأُصول إمّا ساذجة أو متعارضة، والتعارض إمّا بين طرفين متساويين أو غير متساويين، والمتساويين إمّا محصوران (وهو الشبهة المحصورة للعلم الإجمالي) وإمّا غير محصورين (وهو الشبهة غير

المحصورة)، أو بين حكمين متضادّين (وهو الدوران بين المحذورين). وغير المتساويين إمّا ارتباطيّان أو لا، وعلى الثاني يكون من دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الاستقلاليّين، كما قد يكون من دوران الأمر بين التعيين والتخيير.

فهذا هو حاصل التقسيم، وبه أسقطنا ما ينبغي إخراجه عن علم الأُصول، وهو ما لا ارتباط له قطعاً بفراغ الذّمة، كما سبق أن ذكرناه.

ويمكن ملاحظة أنَّ التقسيم كان بلحاظ الدليل، ولكن يمكن أن يقال: إنَّه تقسيم غير منحصر، بل يمكن أن يكون بلحاظ الموضوع، فإذا اخترنا أنَّ موضوع علم الأُصول هو الأدلّة الأربعة - وسيأتي التعرّض لذلك - أمكن تقسيم الحال إلى فرض وجودها تارةً وإلى فرض عدمها أُخرى.

فمورد عدمها هو مورد الأُصول العمليّة التي قد تكون شرعيّة وقد تكون عقليّة، ومورد وجودها يلحقها الحكم الخاصّ بها، كالبحث عن ظواهر الكتاب أو عن حجيّة خبر الواحد وهكذا.

وكذلك يقع الكلام في فرض تعارضها، إلى آخر التقسيم.

كما يمكن التقسيم من حيث الهدف، وهو تشخيص الوظيفة. فإنَّ الوظيفة إمّا أن تكون حكماً واقعيّاً أو ظاهريّاً أو عقليّاً، أو لا يوجد حكم إطلاقاً، والحكم الواقعي إمّا معلوم تفصيلاً أو إجمالاً، والحكم الظاهري إمّا أن يقع الكلام عنه كبرى أو صغرى، فالكبرى مثل حجّيّة الظواهر وحجّيّة خبر الواحد، والصغرى ما كان صغرى لذلك؛ كالمفاهيم والإطلاق

والعموم والأوامر والنواهي. وإذا انعدم الدليل كان مورد الأُصول العمليّة، وهي إمّا محرزة أو غير محرزة، وغير المحرزة إمّا شرعيّة أو عقليّة.

تَمَّ الحديث عن صور التعارض بين الأدلّة.

وبذلك يمكن أن نعرف أنَّ تقسيم علم الأُصول - بل أيّ علم- لا ينبغي أن يقع من وجهٍ واحد، بل يمكن أن يكون على وجوه مختلفة، وكلّها تقع صحيحة، بشرط أن تكون من وجهة تسلسلها وانقسامها ذات شرطين:

أوّلاً: أن تكون بنحو القسمة الحاصرة.

وثانياً: أن تكون الأقسام جامعة مانعة، فلا تدخل في العلم ما ينبغي إخراجه، ولا تخرج ما ينبغي إدخاله.

موضوع علم الأصول

ممّا ينبغي وقوع الكلام فيه مقدّمة لما هو الهدف الآن، وهو الدخول في أبواب علم الأُصول، وهو ما خاض فيه - فعلاً - الأُصوليون وخاصّة المتأخّرون منهم، هو البحث عن موضوع هذا العلم، وأنَّه هل له موضوع أم لا؟

وإن كان له موضوع فما هو؟

وينبغي أن يقع الكلام في الكبرى والصغرى معاً.

ونعني بالكبرى حاجة العلوم عموماً إلى موضوعٍ، كما نعني بالصغرى الحديث عن تعيين موضوع علم الأُصول بالذّات.

أمّا الحديث في الكبرى: وهي أنَّه هل لكلِّ علم موضوع أم لا؟

وقد استدلّوا لذلك ببعض الأدلّة نسردها ونشير إلى ما يمكن أن يكون حولها من مناقشة:

الدليل الأوّل[1]: أنَّ لكلِّ علم غرضاً، وهو في علم الأُصول استنباط الحكم الشرعي، وفي النحو صون الكلام من الخطأ وهكذا، وهو غرض واحد كلّي، فيحتاج إلى علّة كليّة واحدة هي الموضوع، وهذا الموضوع لا

---

(١) ورد هذا الدليل في جملةٍ من كتابات الأعلام، أُنظر على سبيل المثال: بدائع الأفكار(للرشتي): ٣٠، بحوث في علم الأُصول ١: ٣٧، تمهيد: موضوع العلم، محاضرات في أُصول الفقه ١: ١٦، الأمر الثالث في بيان موضوع العلم.

يمكن أن يتعدّد اعتماداً على القاعدة القائلة: إنَّ الواحد لا يصدر إلَّا من الواحد[1]. فوجود الغرض يكشف عن وجود جامع كلّي بين موضوعات مسائل ذلك العلم؛ إذ لو كانت موضوعاته متباينة للزم وجود الواحد الكلّي من كثرات كليّة متعدّدة، وهو خلف القاعدة، فإنَّها كما تشمل الواحد الشخصي تشمل الواحد الكلّي أيضاً.

جواب أُستاذنا الصدر عن الدليل الأوّل:

وأجاب عنه أُستاذنا الصدر: بأنَّ أغراض العلوم تتصوّر على مرتبتين:

المرتبة الأُولى: مرتبة التدوين والتعليم، فإنَّ كلّ من يدرس علماً أو يدوّنه لابدَّ أن يكون له غرض في ذلك، ولا ينبغي أن يكون نظر البرهان إلى ذلك؛ لأنَّه غرض يختلف من شخصٍ إلى آخر، فقد يتعلّق غرضه بدراسة أو تدوين نصف العلم، وقد يتعلّق غرضه بدراسة العلم كلّه، وقد يتعلّق بدراسة علوم متعدّدة، مع أنَّ الغرض واحد. ولا يوجد لهذه المرتبة غرض

---

(١) ذُكر في الأبحاث الفلسفيّة: أنَّ الواحد لا يصدر منه إلَّا الواحد. وقد حاول بعض الأُصوليّين الاستدلال بهذه القاعدة لإثبات ضرورة وجود موضوعٍ خاصٍّ لكلِّ علم تدور حوله مسائل ذلك العلم. بتقريب: أنَّ لكلِّ علم غرضاً واحداً مترتّباً على مسائله. والغرض الواحد لابدَّ أن يصدر من واحد، لا من متعدّد. فلابدَّ من وجود وحدة نوعيّة بين الموضوعات المختلفة لمسائل العلم الواحد، وهذه الوحدة النوعيّة هي ما يعبّر عنه بموضوع العلم. أُنظر: الحكمة المتعالية ٢: ٢٠٤-٢٠٩، شرح المنظومة، قسم الحكمة: ١٣٢، ونهاية الحكمة: ١٦٥، الفصل الرابع: في أنَّ الواحد لا يصدر إلَّا من واحد.

نوعي لكي نطبّق عليه قاعدة: أنَّ الواحد لا يصدر الَّا من الواحد.

المرتبة الثانية: مرتبة القواعد المدوّنة بوجودها الواقعي النفس الأمري في اللوحِ المناسب لها.

فإنَّ هذه القواعد يترتّب عليها أثرٌ واحد كلّي هو المسمّى بغرض العلم، بقطع النظر عن أغراض الأشخاص.

ولذا قالوا: إنَّ الغرض من علم النحو صون الكلام عن الخطأ، إلَّا أنَّه يتبادر إلى ذهن الإنسان: أنَّ هذه القواعد ليس لها أثرٌ بوجودها الواقعي، ولا يترتّب عليها صون اللسان، فكيف يطبّق عليها قاعدة: إنَّ الواحد لا يصدر إلَّا من الواحد.

ولأجل الجواب على ذلك تقريبان لإثبات أنَّ هناك غرضاً كليّاً مترتّباً على القواعد بوجودها الواقعي:

التقريب الأوّل: إنَّ الغرض من القواعد النحويّة ليس هو صون اللسان فعلاً، بل التمكّن من الصون.

وبتعبير آخر: إنَّها جزء العلّة فيه، والأجزاء الأُخرى راجعة إلى علم الإنسان بها وإرادته لتطبيقها.

إلَّا أنَّ هذا التقريب لا ينفعنا في تطبيق البرهان؛ لأنَّ المراد بالغرض هل هو واقع الصيانة أو عنوانها؟ فإن كان المراد واقعها، وهو أن يقول في مسألة الفاعل: ضرب زيد، وفي مسألة المفعول: ضرب زيداً، فهما متباينان، فلم نحصل ـ إذن ـ على أثر واحد كلّي لكي يكون مصداقاً لقاعدة: إنَّ الواحد لا يصدر إلَّا من واحد.

وإن كان الغرض هو عنوان الصيانة، وهو غرضٌ مشترك بين أبـواب العلم، إلَّا أنَّه استند إليها لا باعتبـاره جامعـاً ذاتيّـاً للقواعـد النحويّـة، بـل باعتباره وصفاً عرضيّاً مشتركاً بينهما، وباعتبار كونها عقلائيّة ومقبولـة بـين أهل اللغة[١].

لا يقال: إنَّ الغرض الواقعي وإن لم يوجد في النحـو، لكنّـه يوجـد في العلوم الأُخرى.

فإنَّه يقال: إنَّه يكفينا نفي القضيّة الكليّة، فإنَّه مـا دام غـير موجـود في النحو فهو غير موجود في العلوم الأُخرى.

التقريب الثاني: إنَّ الغرض من القواعد النفس الأمريّـة لـيس هـو أن يُوجد الكلام الصحيح خارجاً، بل الغرض هو أن يصحّ الكـلام في نفـسه، سواء نطق به إنـسان خارجـاً أم لا، وهـذا ممّـا يترتّـب حـتماً عـلى القواعـد النحويّة، وتكون علّة تامّة له.

وهذا التقريب أيضاً لا ينفع، فإنَّ صحّة الكلام لا معنى لها إلَّا مطابقة الكلام مع القاعدة النحويّة. والمطابقـة نـسبة قائمـة بـين القاعـدة والكـلام الخارجي، ومعه لا معنى لأن يُبرهن على وحدة الموضوع بوحدة الغرض.

وبتعبير آخر: إنَّ النسبة تتقوّم بطرفيهـا، فهنـاك نـسب عديـدة بعـدد القواعد، وهي تابعة بعددها وكليّتها لأطرافها، فإن كـان هنـاك جـامع بـين الأطراف كان بين النـسب جـامع، وإلَّا فـلا، فـلا معنـى لأن يـبرهن عـلى

---

(١) أُنظر: محاضرات في علم أُصول الفقه (للسيّد الشهيد محمّد الصدرقدس سره) ١ : ٣٧-٤٠، وما بعدها، الجهة الثانية: في موضوع علم الأُصول.

المطابقة بين القواعد وموضوعاتها الخارجيّة بوحدة الغرض بأن تكون هي برهاناً على أنَّ طرفها أمرٌ واحد كلّي[١].

مناقشة أصل الدليل

ويمكن الجواب على أصل هذا الدليل بوجوه أُخرى:

الوجه الأوّل: الطعن في انطباق قاعدة: إنَّ الواحد لا يصدر إلَّا عن واحد، على محلّ الكلام. وإن سلّمناها في الموارد الأُخرى، فإنَّها إن صدقت فإنَّها تنطبق على الموارد التكوينيّة دون الموارد الاختياريّة، مع أنَّ موارد تطبيق قواعد العلوم اختياريّة وليست تكوينيّة، فتكون خارجة عن مدلول القاعدة. وهذا التفصيل في القاعدة موكولٌ إلى محلّه من الفلسفة.

الوجه الثاني: أنَّه يمكن أن يقال: إنَّ قواعد العلوم -بما فيها علم الأُصول- قواعد واقعيّة نفس الأمريّة، وكذلك تطبيقاتها الفقهيّة، كما سبق أن قلنا، كلّ ما في الأمر أنَّ وجودها النفس الأمري لا أثر له بالنسبة إلى المكلّفين إلَّا بعد علمهم به، مع أنَّ قانون: إنَّ الواحد لا يصدر إلَّا من واحد، قانون خارجي، يعني: لا يمكن صدور الواحد من الكثير في الخارج، فاختلف عالم القواعد عن عالم هذا القانون، فلا يكون مؤثّراً فيها.

فإن قلت: فإنَّ الأُمور الواقعيّة - كاستحالة اجتماع الضدّين- تؤثّر في الخارج مع اختلاف العوالم.

قلنا: نعم، لكن العكس لا مورد له، وهو تأثير الخارج في عالم الواقع؛

---

(١) راجع المصدر السابق.

لأنَّه من قبيل تأثير العالم الأضعف بالعالم الأعلى أو الأقوى.

الوجه الثالث: أنَّنا لو سلّمنا تأثير القانون المشار إليه في الواحد بالشخص، فإنَّنا لا نسلّمه في الواحد بالنوع. [و] يكفي مثالاً له: السواد الذي يحدث في الورقة عند الاحتراق، فإنَّه من مقولةٍ غير مقولة الحرارة، مع أنَّه أثّر فيها ذلك. والقواعد العلميّة من هذا القبيل، يعني: واحدة بالنوع لا بالشخص، فلا تكون مشمولة لذلك القانون.

الوجه الرابع: أنَّ التطبيق الفقهي للقواعد ليس معلولاً لها - إطلاقاً- في الخارج، وإنَّما علّته هو إرادة واختيار الإنسان الذي يقوم بتطبيقها، ونسبة المورد إلى القواعد ليست نسبة المعلول إلى العلّة، بل نسبة المصداق إلى الكلّي. من قبيل أن نقول: كلّ مفعول به منصوب، وهذا مفعول به، إذن فهذا منصوب.

إن قلت: فإنَّ عنوان (صون اللسان عن الخطأ) ليس مصداقاً للقاعدة، بل هو معلول لها.

قلنا: إنَّه يجاب ذلك بأكثر من جواب:

أوّلاً: إنَّ عنوان (الصون) عنوانٌ منتزع في طول التطبيق، ومعلول له؛ إذ لولا التطبيق لما حصل الصون، لا أنَّه معلول للقاعدة ابتداءً.

ثانياً: إنَّ عنوان (الصون) عنوانٌ انتزاعي، فعالمه هو عالم الذهن، وهو لا يناسب عالم القواعد الذي هو عالم الواقع أو عالم الخارج، ومع تعدّد العوالم تنتفي العليّة والمعلوليّة كما أسلفنا؛ لأنَّ ذلك فرع السنخيّة، وهي غير موجودة مع اختلاف العوالم.

الدليل الثاني - على الكبرى -: وهي أنَّ لكلِّ علم موضوعاً[١]:

إنَّ التمايز بين العلوم بالموضوعات، فلابدَّ أن يفرض لكلِّ علم موضوع، ولولا ذلك لم يكن متميّزاً عن سائر العلوم.

ففرض كونه علماً هو فرض كونه ذا موضوع.

ويمكن أن يجاب عنه بجوابين:

جواب الآخوند الخراساني عن الدليل الثاني:

الجواب الأوّل: ما ذكره صاحب الكفاية: من أنَّه يلزم أن يكون لكلِّ باب موضوع خاصّ به، فباب الفاعل موضوعه الفاعل وباب المفعول به موضوعه المفعول به، وهكذا[٢].

مناقشة كلام الآخوند الخراساني:

ويمكن أن يُستشكل على ذلك بإشكالين:

الإشكال الأوّل: إنَّ موضوعات الأبواب هل هي متباينة أم داخلة تحت موضوع كلّي واحد؟

فإن كانت متباينة استحال أن تكون موضوعاً لعلم واحد لدى المشهور، بل سيكون كلّ باب علماً مستقلاً، وإن كانت داخلة تحت موضوع كلّي واحد، كان ذلك الموضوع هو موضوع العلم. وليس موضوعات الأبواب التفصيليّة.

الإشكال الثاني: ما ذكره أُستاذنا الصدر، وهو: أنَّ مَن يقول بتمايز

---

(١) راجع شرح المطالع: ١٨.

(٢) أُنظر: كفاية الأُصول: ٨، موضوع علم الأُصول.

العلوم بالموضوعات لا يقصد به أيّ موضوعٍ كيفما اتّفق، ليرد الإشكال، بل يقصدون الموضوع الذي لا تكون عوارضه الذاتيّة عوارض ذاتيّة لموضوعٍ أعمّ منه، وإلّا لم يصلح أن يكون موضوعاً للعلم. فمثلاً: عنوان (الفاعل) موضوع متميّز عن المفعول، إلّا أنَّ عوارضه الذاتيّة لموضوع أعمّ منه، وهو الكلمة، ولذا لا يمكن جعل عنوان الفاعل موضوعاً للعلم[1].

إذن فلا مجال لهذا النقض من قبل صاحب الكفاية.

هذا، ويمكن بالدّقّة إرجاع الإشكالين إلى إشكال واحد مشترك، كما هو معلوم لمن يفكّر.

الجواب الثاني: إنَّ هذا الدليل يحتوي على مصادرة على الموضوع؛ وذلك لأنَّه أخذ مسلّماً أنَّ التمايز بين العلوم إنّما يكون بالموضوعات دون غيرها، وهذا هو محلّ الكلام؛ لأنّنا إذا لم نتبيّن لحدّ الآن أنَّ لكلِّ علم موضوعاً، فكيف نعرف أنَّ تمايز العلوم بالموضوعات؟

استحالة وجود الموضوع

هذا، وقد تحدّث جماعة من الأُصوليّين عن استحالة وجود الموضوع لأيّ علم، وأنَّ البرهان قد قام على هذه الاستحالة.

كلمات الأعلام في بيان وجه استحالة وجود الموضوع

وقد استدلّوا على ذلك بمستويين من الاستدلال.

---

(١) أُنظر: محاضرات في علم أُصول الفقه (للسيّد الشهيد محمّد الصدر قُدِّسَ سِرُّه) ١: ٤١، الجهة الثانية: موضوع علم الأُصول.

المستوى الأوّل: استحالة وجود الموضوع لكلِّ علم عموماً.

المستوى الثاني: استحالة وجود الموضوع لعلم الفقه خاصّة.

أمّا في المستوى الأوّل: فقد قالوا : إنَّ أهم العلوم وأعمّها يستحيل أن يكون بين موضوعاتها جامع نوعي أو مقولي، فكيف بسائر العلوم[١].

وأهم العلوم وأعمّها هو الفلسفة والمنطق، فإنَّه لا جامع بين الوجود والعدم وبين الإمكان والامتناع وبين اللانهاية والمحدود وبين الواجب والممكن، ونحو ذلك.

كلام السيّد الخوئي في المقام ومناقشته

وأمّا في المستوى الثاني: فقد قُرّب في كلمات السيّد الأُستاذ بتقريبين[٢]:

التقريب الأوّل: أنّنا إذا لاحظنا علم الفقه فسنجد أنَّ محمولاته كلّها أحكام شرعيّة اعتباريّة، و الجامع بين الأُمور الاعتباريّة لا يكون إلّا اعتبارياً، ولا يمكن أن يكون حقيقيّاً. إذن فلا يمكن أن نتصوّر قضيّة جامعة محمولاً وموضوعاً لعلم الفقه.

إلّا أنَّ هذا لا يتمّ؛ لأكثر من إشكال:

---

(١) أُنظر: محاضرات في علم أُصول الفقه (للسيّد الشهيد محمّد الصدر قُدِّسَ سِرُّه) ١ : ٤١، موضوع علم الأُصول، المقالة الثانية: قيام البرهان على عدم وجود موضوع لكلِّ علم، محاضرات في أُصول الفقه (للفيّاض) ١ : ٢٥، الأمر الثالث، في بيان موضوع العلم وعوارضه الذاتيّة وتمايز العلوم.

(٢) أُنظر: محاضرات في أُصول الفقه (للفيّاض) ١ : ٢٣، وما بعدها، موضوع علم الأُصول.

أوّلاً: إنَّ الجامع بين الأحكام وإن سلّمنا كونـه اعتباريّـاً - الـذي هـو بمنزلة المحمول في الفقه- إلَّا أنَّه لا يلازم عدم وجـود الجـامع المقـولي بـين الموضوعات؛ إذ يمكن أن يكون الموضوع المقولي ذا محمولٍ اعتباري.

ثانياً: إنَّه يمكن النقاش في كون وجود الحكم وجوداً اعتباريّاً بعـد أن كانت حقيقته قائمة بالإرادة النفسيّة التشريعيّة القائمة في نفس المولى.

ثالثاً: ما ذكره أُستاذنا الصدر من أنَّ الاعتبار لـه حيثيّتـان: حيثيّـة نفس الاعتبار، وحيثيّة المعتـبَر - بالفتح- والأمر الأوّل حقيقـي والثـاني اعتباري وهمي. والجامع المطلوب في المقام ليس بلحاظ حيثيّة المعتبَر، بل بلحاظ حيثيّة الاعتبار، وهي أُمور حقيقيّة قائمة في نفـس المـولى، ناشـئة من اهتماماتٍ وملاكاتٍ حقيقيّة، وهي أُمور حقيقيّة يتصوّر بينها وجـود جامع حقيقي[1].

وهذا الوجه إن رجع إلى الوجه الذي قبله كان صحيحاً، وإلَّا أمكنت المناقشة فيه من حيث إنَّ نـسبة المعتـبَر إلى الاعتبـار إمّـا هـو العينيّـة أو هـو المعلوليّة، وعلى كلا التقديرين يستحيل أن لا يكون مقوليّاً، أمّا عـلى العينيـة فواضح؛ لأنَّ الأمر الاعتباري لا يكـون عـين المعنـى الحقيقـي، وأمّـا عـلى المعلوليّة فواضح أيضاً؛ لضرورة الاتحاد في الـسنخيّة بـين العلّـة والمعلـول. فإذا اختلفت السنخيّة استحالت العليّة.

التقريب الثاني - لعدم وجود الجامع بين موضوعات علم الفقه-: ما

---

(١) أُنظر: محاضرات في علم أُصول الفقه (للسيّد الشهيد محمّد الـصدرقدس سره) ١: ٤٢، الجهة الثانية: موضوع علم الأُصول.

يتحصّل أيضاً من كلمات السيّد الأُستاذ[1] حيث يقال: إنَّ موضوعات هذا العلم من مقولات مختلفة، ويستحيل أن يكون بين المقولات المتعدّدة جامع ماهوي واحد، فإنَّ بعضها من مقولة الجوهر كالدم، وبعضها من الكيف المسموع كالقراءة، وبعضها من الوضع كالركوع، وبعضها من الأُمور العدميّة كالتروك. فتصوير الجامع بينها يلزم منه تصوير الجامع بين مقولتين عاليتين كالوضع والكيف، أو الجامع بين الوجود والعدم، وهو غير معقول. فإن تَمَّ البرهان على أنَّه لا جامع ماهوي بين مقولة الجوهر والمقولات العرضيّة، ولا بينها أنفسها، كما لا جامع بين المقولات والأُمور الانتزاعيّة. ولو كان هناك جامع، لكان جامعاً انتزاعيّاً لا مقوليّاً؛ لأنَّ النتيجة تتبع أخسّ المقدّمتين.

والأمر أولى في علم الأُصول؛ إذ لا جامع بين الضدّين ولا بين الأوامر والنواهي، ولا بين العامّ والخاصّ وبين المطلق والمقيّد، وبين الأدلّة المحرزة وغير المحرزة، ولا بين المعلوم والمشكوك، ولا ما بين ما له حالة سابقة وما ليس له وهكذا.

فإن قلت: إنَّ هذا خاصٌّ غير عامٍّ، فلئن كان علم الفقه وعلم الأُصول كذلك، فإنَّه لا يلزم أن يكون كلّ علم كذلك، فلربما كان من العلوم ما له جامع ماهوي بين موضوعاته.

قلنا: يمكن الجواب على ذلك بأكثر من وجه:

---

(١) أُنظر: محاضرات في أُصول الفقه (للفيّاض) ١: ٢٣، وما بعدها، موضوع علم الأُصول.

الوجه الأوّل: أنَّ أعلى العلوم - وهو الفلسفة- لا يوجد جامع بين موضوعاته، فكيف بما هو دونها.

الوجه الثاني: أنّنا لو قبلنا تنزّلاً إمكان وقوع ذلك، إلّا أنَّ همّنا الآن البحث والفحص عن علمي الفقه والأُصول، وقد عرفنا تعذّر الجامع فيها.

جواب السيّد الشهيد الصدر ومناقشته

وقد أجاب أُستاذنا الصدر على هذا التقريب الثاني(١): أنَّ تصوير الموضوع الجامع للعلم هل هو الجامع بين موضوعاته بحسب تدوينها خارجاً أم بحسب وجوداتها الواقعيّة؟

أمّا بحسب التدوين: فيتعذّر فرض الموضوع الكلّي للعلم لا للفقه فقط، بل للفلسفة أيضاً؛ لأنَّ موضوعها هو الموجود، بينما (الموجود) يقع في كثير من مسائل الفلسفة محمولاً، كقولنا: العقل موجود، والواجب موجود، ومع ذلك لم يستشكل الفلاسفة والأُصوليّون بوجود موضوعٍ كلّي للفلسفة.

وهذا معناه عدم النظر إلى الموضوعات بحسب تدوينها الخارجي.

وهذا بخلاف ما إذا أخذنا الوجود الواقعي للموضوعات، حيث نقول: إنَّ الوجود قد يكون واجباً وقد يكون ممكناً، وقد يكون جوهراً وقد يكون عرضاً وقد يكون [...](٢)، وهكذا، فتصبح هذه الأُمور محمولاً

---

(١) أُنظر: محاضرات في علم أُصول الفقه (للسيّد الشهيد محمّد الصدر قُدِّسَ سِرُّهُ) ١: ٤٣، الجهة الثانية: موضوع علم الأُصول.

(٢) الكلمة غير واضحة في الأصل.

للموجود، وإن دوّنت على أنَّ الموجود محمول لها، فإنَّ التدوين قد ينشأ من سلائق لغويّة وغيرها.

وكذلك الحال في علم اللغة، فإنَّ موضوعه في التدوين هو فعل المكلَّف، فلا يعقل انطباقه على الأعيان الخارجيّة كالدم والميتة. وأمّا موضوعه في الواقع فهو الحكم الشرعي، ونسبته إليه كنسبة الوجود إلى الجوهر والعرض، فيقال: إنَّ الجوهر موجود، يعني: أنَّ الوجود متعيّنٌ بوجودٍ جوهري. وهنا يقال أيضاً: إنَّ الصلاة واجبةٌ، يعني: أنَّ الوجوب متعيّن بالصلاة، وكلّ مسائل الفقه هي بحث في تعيينات الحكم الشرعي، كما أنَّ الفلسفة بحث في تعيينات الوجود.

إلَّا أنَّ مثل هذا البيان لا يمكن أن يتمّ لأُمور:

الأمر الأوّل: أنَّ هذه المفارقة التي فرضت بين الواقع والتدوين لأيّ علم، وهذا التغاير بينهما هل هو صحيح أم لا؟ فإن كان أمراً صحيحاً، إذن فالتدوين كاذب؛ لأنَّه يعطي صورة غير مطابقة عن الواقع الذي يتحدّث عنه، ويكون الاعتماد الكلّي على الواقع دون التدوين، وإن كان أمراً غير صحيح، فهو خلف افتراض تلك المفارقة، بل كانت هناك مطابقة لا مفارقة. ومع المطابقة فالمفروض أنَّ الواقع مطابق للتدوين، فإذا كان الإشكال وارداً على التدوين كان وارداً على الواقع أيضاً، يعني لا يمكن أن يكون هناك جامع بين موضوعات العلم واقعاً.

الأمر الثاني: أنَّ همّ الأُصوليّين في معرفة الجامع بين الموضوعات هو أن يكون جامعاً ماهويّاً مقوليّاً، لا جامعاً انتزاعيّاً، والحكم الشرعي إذا

سلّمنا أنَّه جامع بين موضوعات الفقه، فإنَّما هو جامع انتزاعي وليس مقوليّاً.

فإن قلت: فإنَّ واقع الحكم الشرعي يرجع إلى إرادات المولى، وهي التي يجب طاعتها حقيقة، وهي أُمور مقوليّة.

قلنا: هذا وإن كان صحيحاً، إلَّا أنَّه لا يكون موضوعاً لعلم الفقه، بل موضوعه ـ لو تَمَّ ـ فإنَّما هو الحكم الشرعي بوجوده الخطابي، وهو بهذا الوجود انتزاعي وليس مقوليّاً.

الأمر الثالث: أنَّه لا جامع بين أفراد الحكم الشرعي، وهو الحرمة والوجوب أو الإلزام والزجر، وكذلك المستحبّ والمكروه، وكذلك نسبة الإباحة إلى أيّ الأحكام الأربعة الأُخرى، فإنَّ فصولها متناقضة، ولا جامع بينها.

ومن هذا يتّضح أنَّ مفهوم الحكم الشرعي إن صلح جامعاً، فإنَّما هو بصفته انتزاعيّاً لا بصفته واقعيّاً.

فإن قلت: إنَّ الفرق بين الحرمة والوجوب هو تعلّق الإلزام بالفعل أو الترك، فبقي معنى الإلزام واحداً.

قلنا: إنَّ الإلزام يتحدّد بطرفه، وطرفه هو الفعل والترك، وهما نقيضان.

وبتعبير آخر: إنَّ الإلزام بمنزلة الجنس، والجنس وحده غير مقوّم للماهيّة ما لم ينضمّ إلى الفصل، فإذا كان الفصلان نقيضان كانت الماهيّتان متناقضتين.

الأمر الرابع: إذا صدق كلّ ذلك بالنسبة إلى الفلسفة والفقه، فإنَّنا لا نسلّم صدقه في علم الأُصول؛ فإنَّه أوضح في التناقض أو التضادّ أو التنافر بين موضوعاته كما سبق أن قلنا.

كلام السيّد الشهيد الصدر في وحدة الموضوعات ومناقشته

ثُمَّ قال أُستاذنا الصدر: إنَّه لا إشكال أنَّ كلَّ علمٍ من العلوم له وحدة صار بها علماً على حدة، كما لا إشكال أنَّ وحدته سابقة على التدوين.

وهذه الوحدة لابدَّ أن تنشأ من أحد أُمورٍ ثلاثة: إمّا الموضوع أو المحمول أو الغرض.

فإن نشأت وحدته من وحدة الموضوع فقد تبيّن المطلوب، وهو أنَّ لكلِّ علمٍ موضوعاً.

وإن نشأت من وحدة المحمول، فهذا المحمول هو موضوع العلم؛ لأنَّنا لا نريد بالموضوع إلَّا ما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتيّة. ففي الفلسفة مثلاً لا جامع بين الجوهر والعرض، ولكن هناك جامع بين وجود الجوهر ووجود العرض.

وإن نشأت الوحدة من وحدة الغرض، فهذا الغرض إن كان من سنخ النسب، إذن فلا يعقل وحدته إلَّا بوحدة طرفه، فيرجع إلى وحدة الموضوع أو المحمول. وإن كان أمراً حقيقيّاً خارجيّاً معلولاً للقضايا، كالصحّة والمرض في علم الطبّ، فإنَّ مسائله كلّها تلحظ باعتبار دخلها في ذلك، فموضوعه هو الصحّة، والبحث فيه عن أسبابها ومواقعها. وكذلك في الفلسفة العالية، فإنَّه يبحث في سببه الأقصى، وهو الواجب. والفلاسفة

حين قالوا: إنَّ لكلِّ علمٍ موضوعاً، لم يريدوا أكثر من ذلك[(١)].

إلَّا أنَّ هذا البيان قابل للمناقشة؛ لأنَّـه يحتـوي عـلى محاولـةٍ لإرجـاع العناوين الثلاثة -الموضوع والمحمول والغرض- إلى أنَّ كلّهـا موضـوعات للعلم.

وبتعبير آخر: إنَّه إرجاع الأخيرين إلى الأوّل، وفي هذا تسامح غريب.

أمّا الموضوع فقد ثبت عدم وجوده؛ لاستحالة وجود الجامع بين عدد من العناوين كما سبق.

وأمّا المحمول، فهو ليس موضوعاً للأدلّة والقياسات؛ لأنَّ كلّ الأدلّة هي من قبيل المحمول لذلك الموضوع. وإن جعلنا كـلّ محمـولٍ موضـوعاً، أمكن ترامي الموضوعات والمحمولات في سلسلةٍ طويلـةٍ نخـرج بهـا عـن ذلك العلم، بل أنَّنا نخرج عنه بمجرّد أن نجعل محمولاته موضوعات. فإنَّ محمولات كلّ علم إنَّما تصلح أن تكون موضوعات في غيره من العلـوم، لا في نفس العلم.

وأمّـا الغـرض فـإن صـحّ أنَّ بـه وحـدة العلـم، فإنَّـه ينفـي الوحـدة بالموضوع كما هو محلّ الكلام. ومن الواضح أنَّ الغـرض بوجـوده الحقيقـي والخارجي متأخّر رتبة عن العلم، في حين إنَّ الموضـوع متقـدّم رتبـة عليـه. فإن جعلنا الغرض موضوعاً كان من تأخير المتقدّم وهو مستحيل.

---

(١) أُنظر: محاضرات في علم أُصول الفقه (للسيّد الشهيد محمّد الصدرقدس سره) ١: ٤٤، الجهة الثانية: موضوع علم الأُصول، تحقيق في المقدّمة الأُولى.

مضافاً إلى أنَّ في كون الغرض من سنخ النسب - كما احتمله- تسامحاً واضحاً؛ لأنَّ الغرض - أعني: واقع الغرض- معنى اسمي واستقلالي في ذاته، ولذا يكون تصوّره قبل الفعل ووجوده بعده، وهو ما سمّي بالعلّة الغائيّة. ولو كان نسبة لما كان تصوّره مستقلاً ولا وجوده كذلك، وإنَّما كان احتمال ذلك مجرّد تطويل الطريق، ولم يمثّل له بأيّ مثال.

على أنَّ الموضوعات في الفقه والأُصول متباينة والمحمولات كذلك.

وأمّا الأغراض فهي متباينة بتباين المحمولات؛ لأنَّ لكلِّ محمول غرضاً يناسبه، فغرض الوجوب هو الفعل، وغرض الحرمة هو الترك. ولا جامع بين الوجوب والحرمة، ولا بين الفعل والترك.

فإن قلت: إنَّه يجمع بينهما عنوان الوظيفة، وهو عنوانٌ أخذناه في تعريف علم الأُصول، فلا مانع من جعله موضوع العلم وركن وحدته.

قلنا: هذا يجاب بأمرين:

الأمر الأوّل: أنَّ ما هو الوظيفة هو محمولاتٌ للعلم وليست موضوعات.

وبتعبير أدّق: إنَّها من قبيل المتعلّق، وهو فعل المكلّف. ويستحيل أن يكون فعل المكلّف موضوعاً، بل الموضوع سابق عليه بالضرورة، كالزوال بالنسبة إلى الصلاة.

الأمر الثاني: إنَّ عنوان الوظيفة جامع انتزاعي، بل اصطلاحي، وكذلك استعملناه في التعريف، وليس جامعاً حقيقيّاً لمجموع موضوعات الأبواب، كما هو محلّ الكلام.

ومعه، فإذا تعذّرت وحدة العلوم بالموضوعات والمحمولات والأغراض، فالذي يمكن أن يقال: أن يكون للعلم وحدة عرفيّة ناشئة من تشابه أو تسانخ عرفي بين الأبواب والفصول والاصطلاحات، وطرق البحث والموضوعات، وإن لم تكن هذه متشابهة بالدقّة العقليّة الحقيقيّة. فإنَّ للعرف تسامحاً واضحاً في إدراك الأُمور، ولا شكّ أنَّه يجد لكلِّ علمٍ من العلوم المتعارفة والمتصوّرة شكلاً مستقلاً عن العلوم الأُخرى، ويُدرك لها مغزى وموضوعاً ولغة مستقلّة، وهذا يكفي في تمايز العلوم.

غير أنَّ فيه خسارةً من جهةٍ أُخرى، وهو عدم إمكان تعيين الاستطراد في العلم، والاستطراد هو الخروج عن الموضوع أو عن الغرض، وهو ممنوع في العلوم الدقيقة والرصينة، إلَّا أنَّ هذا إنَّما يمكن تعيينه في طول وحدة الموضوع أو الغرض، وأمّا مع تعذّرهما فقد لا يكون التعرّض في العلم إلى بعض الأُمور الجانبيّة استطراداً؛ لمدى المشابهة بينها وبين صلب العلم. نعم، قد يكون الفرق فارقاً جدّاً، بحيث يراه العرف خارجاً عن العلم، فذاك ما هو خارج فعلاً.

وينبغي أن نلتفت في هذا الصدد: أنَّ ما ثبت عدمه أو استحالته لحدِّ الآن هو وحدة الموضوع أو المحمول أو الهدف في العلوم المدوّنة المعروفة فعلاً بين البشر، بما فيها الفلسفة والحكمة المتعالية. ولكن هذا لا يعني عدم إمكان تأسيس علم أو علوم يُلتزم فيها بموضوعٍ واحد أو محمولٍ واحد أو غرضٍ واحد، مع حذف الباقي أو التصريح بكونه استطراداً خارجاً عن العلم، بل يمكن ذلك في العلوم السائدة المعروفة الآن، غير أنَّه يلزم من

ذلك تجزئتها إلى قسمين أو أقسام، فمثلاً يكون الحديث عن الوجود هو الأصل في الفلسفة، والحديث عن العدم استطراداً، كما يكون الحديث عن الوظيفة العمليّة الناتجة عن الأُصول العمليّة هي الأصل في علم الأُصول، ويكون الحديث عن الظواهر اللغويّة عموماً استطراداً، أو أن ينقسم إلى علمين، لكلِّ بابٍ من هذين البابين علم مستقلٌّ، إلَّا أنَّه كما ترى خلاف العادة الجارية.

حديث المشهور عن موضوعات العلوم

قسّم مشهور الأُصوليّين الواسطة في الاتّصاف إلى قسمين:
واسطة في العروض وواسطة في الثبوت[1].

فالواسطة في العروض، هي: الواسطة المتّصفة، كالحركة في السفينة، فإنَّها حركةٌ لها ولراكبها.

والواسطة في الثبوت، هي: الواسطة غير المتّصفة، كالحركة في إثبات الحرارة للجسم.

وهناك الواسطة في الإثبات، وهي الواسطة في العلم كالقياس.

---

(١) راجع هداية المسترشدين ١: ١١٠، موضوع علم الفقه ومبادئه ومسائله، الفصول الغرويّة: ١٠، المقدّمة، كفاية الأُصول: ١٨٥، تنبيهات مسألة الإجماع، التنبيه الثالث، مقالات الأُصول ١: ٤٨، المقالة الأُولى: ما يتعلّق بالعلم وموضوعه، فوائد الأُصول ١: ٢٠، تفسير العرض الذّاتي والعرض الغريب، أُصول الفقه ٢: ٤١٦، المسألة الخامسة، المبحث الأوّل: النهي عن العبادة.

وقالوا: إنَّ العرض إمّا أن يلحق الشيء لذاته، كعروض الإدراك للإنسان أو لجزئه المساوي، كعروض الفصل للنوع أو لجزئه الأخصّ، كعروض النوع للجنس، أو للخارج المساوي، كعروض الخاصّة للنوع، أو لجزئه الأعمّ، كعروض الجنس للنوع، أو للخارج الأعمّ، كعروض خاصّة الجنس للنوع، أو للخارج الأخصّ، كعروض خاصّة النوع للجنس[١].

وحيث قال صاحب الكفاية قدّس سرّه: إنَّ موضوع كلّ علم، هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة، وهو ما كان بلا واسطة في العروض[٢].

فقوله: (بلا واسطة في العروض) يدخل ثلاثة من الأُمور السابقة ويخرج أربعة.

فيدخل ما يعرض على الشيء لذاته أو للذّاتي وهو الجزء المساوي، والجزء الأخصّ والأعمّ، ويخرج ما هو عرضي وهو الخارج المساوي والأخصّ والأعمّ، أو العرض الغريب كالواسطة في العروض، كمثال السفينة المتحرّكة بالإنسان.

قالوا: وهذا لا ينطبق إلَّا على المعقولات كالفلسفة، وتكون عوارض العلوم الأُخرى كالعوارض الغريبة الخارجة عن الذّات؛ فإنَّ الرفع لا يعرض للفاعليّة بل للكلمة، والفاعليّة علّة في الثبوت لا في العروض. والمهم أنَّ الفاعليّة ونحوها أُمور انتزاعيّة وليست ذاتيّة، كما أنَّ محمولاتها

---

(١) راجع هداية المسترشدين ١: ١٠٨، موضوع علم الفقه ومبادئه ومسائله، الفصول الغرويّة: ١٠، المقدّمة.

(٢) أُنظر: كفاية الأُصول: ٧، المقدّمة في بيان أُمور.

وهي الرفع أو مطلق الإعراب، كالنصب والجرِّ ليست ذاتيّة، بل هي بحسب ما نطق به العرب أو ما جعله الشارع المقدّس[1] ونحو ذلك.

ويمكن المناقشة في ذلك بأن يقال: إن كان المراد من عدم الواسطة في العروض حقيقة العروض بدليل صحّة الحمل، كما لو قيل: الإنسان ناطق أو ضاحك، فكلّ تلك الأقسام داخلة لصحّة الحمل فيها جميعاً، ما عدا ثبوت الذّات لذاتها، فإنَّه ليس من العروض.

وإن كان المراد الذّاتي في باب الكليّات، فيدخل فيها ما كان ذاتيّاً ويخرج عروض الخاصّة والغريب بكلٍّ أنواعه.

كما يمكن القول: بعدم العروض على الواسطة فيها جميعاً، بل العروض بسببها.

تقسيم المحقق العراقي

وهو ألطف التقسيمات في هذا الصدد، وهو: أن يكون العارض أو المحمول على أحد أنحاء:

النحو الأوّل: أن يكون ذاتيّاً في باب الكليّات، كالجنس والفصل.

النحو الثاني: أن يكون ذاتيّاً في باب الماهيّات، خارجاً عنها لازماً لها، كالحرارة للنار.

---

(١) أُنظر تفصيل ذلك في الجوهر النضيد: ٢١٢، تعليقة الحكيم السبزواري على الأسفار ١: ٣٢، شرح المطالع: ١٨، وفوائد الأُصول ١: ٢٠، وما بعدها، تعريف علم الأُصول وموضوعه ومسائله، عناية الأُصول ١ : ٤، موضوع العلم.

النحو الثالث: أن يكون ثابتاً بواسطة تعليليّة وهي الواسطة في الثبوت، كمجاورة النار التي هي سبب لوجود الحرارة في النار.

وهذه الحيثيّة التعليليّة تارةً تكون مساوية، وأُخرى أعمّ، وثالثة أخصّ.

وعلى هذه الأنحاء: يكون العرض ذاتيّاً؛ لأنَّه عارضٌ على معروضه بالدّقة.

النحو الرابع: أن يكون عارضاً بحيثيّة تقييديّة وهي الواسطة في العروض، على أن يكون - أي: الواسطة- جزءاً تحليليّاً من الواسطة، كعروض أعراض النوع وهي الخاصّة على الجنس.

النحو الخامس: أن يكون العروض بواسطةٍ هي جزء الموضوع، كعروض أعراض الجنس على النوع.

النحو السادس: أن تكون الواسطة تقييديّة، وهي الواسطة في العروض، وتكون مباينةً ذاتاً مع ذيها متّحدة معه وجوداً، كإعراض الفصل بالنسبة إلى الجنس، وإعراض الجنس بالنسبة إلى الفصل.

النحو السابع: أن تكون الواسطة في العروض مغايرة ذاتاً ووجوداً، كالسرعة بالنسبة إلى الجسم.

ثُمَّ قال: إنَّ المناط في الذاتيّة إمّا عالم الحمل وإمّا عالم العروض.

أمّا بالنسبة إلى الحمل، فيصبح كلّه ذاتيّاً إلَّا الأخير. وأمّا بالنسبة إلى العروض، فالثلاثة الأخيرة عرضيّة؛ إذ لا عروض حقيقة.

والثلاثة الأُولى ذاتيّة. وأمّا القسم الرابع، فهو عروض ضمني

للجنس بواسطة النوع، فإن قلنا بكفايته في العروض كان العروض ذاتيّاً، وإلّا فهو غريب.

ثُمَّ استظهر: أنَّ المهمّ هو[١] العروض الاستقلالي، ولا استقلال في النحو الرابع فيكون غريباً[٢].

مناقشة المحقّق العراقي في تقسيم العوارض

ويمكن المناقشة فيما قال بما يلي:

أوّلاً: إنَّه تقسيم مشوّش وغير حاصر بالقسمة العقليّة، بل من الواضح أنَّه يضيف إلى كلٍّ قسمٍ ما يراه مناسباً من القيود، وهذا النحو من التقسيم لا يكون مقبولاً بالدقّة؛ إذ لعلّ هناك أقساماً أُخرى لها أحكام أُخرى.

ثانياً: إنَّه يتّضح من تقسيمه أنَّه يعتبر المحمول ذاتيّاً حين تكون واسطته واسطةً في الثبوت، وغريباً حين تكون واسطته واسطةً في العروض، مع أنَّ هذا ليس مجرّد اصطلاح، بل أمر تكويني؛ لأنَّ واسطة الثبوت غير متّصفة، وواسطة العروض متّصفة، وهذا معنى يناسب كلاً من الذاتي والعرضي معاً، وليس الأمران بمتلازمين عقلاً.

ثالثاً: إنَّه يتّضح من تقسيمه أنَّه يعتبر الجهة التعليليّة هي الواسطة في الثبوت، والجهة التقييديّة هي الواسطة في العروض، مع أنَّ الجهتين

---

(١) العروض لا الحمل، وأنَّه العروض الاستقلالي لا الضمني (منهقُدِّسَ سِرُّهُ).

(٢) راجع نهاية الأفكار ١: ١٣، الأمر الأوّل: في بيان تعريف العلم وموضوعه، شرح العرض الذّاتي.

اصطلاحٌ أُصولي، والواسطتان اصطلاح منطقي. ومن الأكيد أنَّ كلتا الواسطتين تندرجان في الجهة التعليليّة؛ لأنَّ كلتيهما من قبيل العلّة أو جزئها، سواء كانت متّصفة أم لا، ولا يراد بالجهة التقييديّة إلَّا القيد، كتقييد الرقبة بالمؤمنة، فالإيمان جهة تقييديّة للرقبة، وهو أمر لا ينطبق على كلتا الواسطتين.

فإن قلت: إنَّه ينطبق على الواسطة في العروض؛ لأنَّها متّصفة، أي: مقيّدة بالعروض عليها، فتكون تقييدية.

قلنا: يراد بالتقييد هنا: تقييد المعروض بجهة عروضه، يعني: أن تكون الواسطة في العروض قيداً لا مقيّداً، وهي وإن كانت قيداً أحياناً إلَّا أنَّ لها نحواً من العليّة، فيصحّ النظر إليها من حيث كونها جهة تعليليّة لا تقييديّة.

وبتعبير آخر: إنَّها من ناحية العرض نفسه تعليليّة خالصة.

رابعاً: إنَّه يميّز بين الحمل والعروض، مع أنَّهما متلازمان دائماً، فما ثبت فيه العروض صحّ حمله وبالعكس. ومن هنا نجد صحّة الحمل في الأقسام السبعة كلّها، حتّى الأخير؛ لصحّة الحمل فيه. وليس معنى صحّة الحمل كون المحمول عرضاً ذاتيّاً ولا يصحّ في غير الذّاتي كما هو واضح، بل يصحّ في كلا الحالين.

خامساً: إنّه قدس سره يعتبر العروض الذّاتي ما يعرض بنفسه أو بواسطةٍ في الثبوت والعروض، والعرضي ما يعرض بواسطةٍ في العروض، وهذا وإن كان مشهوريّاً إلَّا أنَّه ليس دقيقاً؛ لأنَّ الذّاتي هو لازم الوجود أو لازم

الماهيّة، سواء عرض بلا واسطة أو عرض بواسطةٍ في الثبوت أو بواسطةٍ في العروض، وغيره ليس بذاتي أيضاً بكلّ هذه الأقسام.

فينبغي تمييز الذّاتي عن غيره في المرتبة السابقة على ملاحظة العروض ووسائطه، لا في المرتبة المتأخّرة عنها.

تقسيم الشيخ النائيني

قال ما مؤدّاه: إنَّ العارض تارةً يعرض بلا واسطة شيءٍ أصلاً، كإدراك الكليّات العارض للنفس الناطقة، فلا إشكال في كونه من العوارض الذاتيّة، فإنَّ المعروض فيها هي نفس الحقيقة من دون تدخّلٍ لشيءٍ آخر.

وإن كان العروض بواسطة أمرٍ آخر، فتارةً يكون ذلك الأمر داخليّاً كالجنس والفصل، وأُخرى خارجيّاً، فإن كان فصلاً، فلا إشكال في كون عوارضه من العوارض الذاتيّة أيضاً؛ فإنَّ فعليّة النوع وتحصّله بفصله. وإن كان جنساً فقد وقع فيه الخلاف والإشكال من جهة عدم كونه ما به فعليّة النوع فلا يكون عارضاً ذاتيّاً للنوع، ومن جهة تقوّم النوع به ولو باعتبار أنَّه جزؤه بالقوّة، والحقّ هو الثاني.

والإشكال عليه: بأنَّ عوارض الجنس لو كانت ذاتيّة لزم تداخل جملة من العلوم في تمام مسائلها، فإنَّ الموضوع في علم النحو مثلاً هي الكلمة والكلام، وموضوع مسائله الفاعل والمفعول وغير ذلك. فلو فرضنا أنَّ جميع ما يعرض للجنس هي من العوارض الذاتيّة. إذن لابدَّ أن يبحث في علم النحو عن جميع ما يعرض لمسائله، فيلزم إدخال جميع المسائل الأدبيّة فيه.

مدفوعٌ: بأنَّ الموضوع حيث قيّد بحيثيّة الإعراب أو البناء، فكلّ عارض له دخل في الحيثيّة المذكورة يبحث عنه في علم النحو لا كلّ عارضٍ ذاتي[1].

إشكال السيّد الخوئي في المقام والإيراد عليه

وقد استشكل في ذلك سيّدنا الأُستاذ: من حيث إنَّ الخلاف إنَّما هو في كون ما يعرض للجنس هو ذاتي للنوع أو غير ذاتي، لا في كون عارض نوع ذاتياً للنوع الآخر، وإن فرض كون عوارض النوع ذاتيّة للجنس أيضاً[2].

ويرد عليه:

أوّلاً: أنَّ هذه الكبرى التي ذكرها لا صغرى لها في كلام الشيخ النائيني، من حيث إنَّه قصد من العلوم الأدبيّة جنس ما يرتبط باللغة من العلوم، لا خصوص أنواع معيّنة من هذا الجنس.

ثانياً: أنَّ فرض كون عوارض النوع ذاتيّة للجنس وعوارض الجنس ذاتيّة للنوع، إذن تكون عوارض أحد النوعين ذاتيّة للنوع الآخر بواسطة ثبوتها للجنس.

---

(١) أُنظر: فوائد الأُصول ١: ٢٥، المقدّمة: في بيان نبذة من مباحث الألفاظ، الكلام في بيان موضوعه، الجهة الأُولى، أجود التقريرات ١: ٤، تعريف علم الأُصول، المائز بين العوارض الذاتيّة والعرضيّة.

(٢) أجود التقريرات ١: هامش ص٤، تعريف علم الأُصول، المائز بين العوارض الذاتيّة والعرضيّة.

مناقشة الميرزا النائيني في تقسيم العوارض

إلَّا أنَّه يرد على كلام الشيخ النائيني:

أوّلاً: أنَّ التقييد بحيثيّة الإعراب لا يكفي؛ لعدم صحّة حمل سائر محمولات العلوم على موضوعات علم النحو؛ باعتبار بُعد فرض كونها ذاتيّة لها.

ثانياً: كأنَّه أخذ مسلّماً أنَّ حيثيّة الإعراب والبناء ذاتيّة للكلمة، وهو أوّل الكلام.

ولو ضممنا بين هذين الإشكالين، كان التقييد بهذه الحيثيّة من تقييد الذّاتي بغير الذّاتي، وهو غير مقبول في دفع إمكان حمل محمولات العلوم الأدبيّة الذّاتيّة على موضوع علم النحو، وهو الكلمة؛ لأنَّ الجهة الذّاتيّة لا تنتفي بالتقييد العرضي كما هو واضح.

ثُمَّ قال الشيخ النائيني: وأمّا الخارجي، فإمّا أن يكون مبايناً أو أعمّ أو أخصّ أو مساوياً، لا كلام في كون عوارض الأوّلين من العوارض الغريبة، وأمّا عوارض الأخصّ أو المساوي فيحتاج إلى تحقيق الحال[1].

وهذا منه قدس سره محلُّ إشكال؛ لأنَّنا إن أردنا من العرض الخارجي ما لم يكن ذاتيّاً، فكلّ أقسامه تصبح كذلك، وإن قصدنا منه الزائد على الذّات، فسوف يكون بعض أقسام الأعمّ ذاتيّاً إذا كان لازماً للماهيّة، كالحرارة للنار، وليست كلّ أقسامه غريبة كما أخذه مسلّماً.

---

(١) أجود التقريرات ١ : ٥، تعريف علم الأُصول، المائز بين العوارض الذاتيّة والعرضيّة.

ثُمَّ قال: أمّا عوارض الأخصّ، فالمشهور أنَّها غريبة، وبذلك يُشكل على كون محمولات العلوم ذاتيّة لموضوعاتها؛ لأنَّها إنَّما تعرض لموضوعات المسائل أوّلاً وبالذّات، وبواسطتها تعرض لموضوعات العلوم[1].

وجوابه: إنَّنا حيث قيّدنا الموضوع بالحيثيّة المذكورة، كان انطباق موضوع العلم على مسائله بنحو العينيّة، بحيث يحمل عليها بالحمل الشايع الصناعي.

وبهذا التقييد بالحيثيّة تندفع الشبهة الناشئة من أعميّة موضوعات المسائل عن موضوع العلم، كمباحث الألفاظ بالقياس إلى الأدلّة الأربعة، بناءً على أنَّ عوارض الجنس للنوع من العوارض الغريبة.

وجه الاندفاع: أنَّ موضوعات المسائل وإن كانت أعمّ بحسب الظاهر، إلَّا أنَّ البحث عنها مقيّد بحيثيّة خاصّة، وهو ورودها في الكتاب والسنّة، ولم يكن عروض المحمولات بتلك الحيثيّة، فلا يلزم أعميّة الموضوعات من تلك الجهة المبحوث عنها، وإن كانت أعمّ من الجهة الأُخرى.

أقول: وأوضح إشكال على ذلك: أنَّ نسبة مباحث الألفاظ بالقياس إلى الأدلّة الأربعة - أو بتعبير آخر: خصوص الكتاب والسنّة- ليست هي نسبة الجنس إلى النوع؛ إذ لا يوجد أعميّة لا من هذا الجانب بالخصوص ولا من ذاك، بل بينهما عموم من وجه، كما هو ظاهر؛ لوضوح أنَّ مباحث

---

(١) أُنظر: المصدر السابق.

الألفاظ تشمل غير الكتاب والسنّة، كما أنَّ الكتاب والسنّة تشمل غير مباحث الألفاظ.

مضافاً: إلى أنَّ التقييد بالحيثيّة لا يكون اختياريّاً بحال، فكلّ موضوع وجدناه أعمّ، قيّدناه بحيثيّة خاصّة. فلو وجدنا موضوع العلم أخصّ من موضوع مسائله، قيّدنا موضوع المسائل كالذي قاله في تقييد الكلمة بحيثيّة الإعراب، ولو وجدنا العكس قيّدنا موضوع العلم، وهكذا.

هذا مضافاً إلى أنَّ تقييد مباحث الألفاظ بما ورد منها في الكتاب والسنّة لا يكفي؛ لوضوح أنَّ ما هو الوارد هناك أعمّ من التشريع، كالوعظ وقصص الأنبياء وغيرها. وقد حُقّق في محلّه من علم الأُصول عدم حجيّة الأوامر والنواهي وغيرها في غير التشريع الذي هو مورد الحجّيّة والتنجيز والتعذير[1].

ثُمَّ قالقدّس سرّه **أيضاً**: وأمّا عوارض الأمر الخارجي المساوي المنتهي إلى الذّات ولو بوسائط، كعروض إدراك الكليّات الذي هو لازم الفصل على الإنسان المستتبع لعروض التعجّب المستتبع لعروض الضحك، فقد وقع فيها الخلاف والإشكال[2].

---

(١) راجع على سبيل المثال بحوث في علم الأُصول ٢: ١٥، وما بعدها، دلالات مادّة الأمر، الجهة الثانية: في اعتبار العلوّ أو الاستعلاء في الأمر.

(٢) فوائد الأصول ١: ٢١، تعريف علم الأُصول وموضوعه ومسائله، الكلام في بيان موضوعه، أجود التقريرات ١: ٨، تعريف علم الأُصول، المبادئ التصوريّة والتصديقيّة والأحكاميّة.

فنقول: أمّا العارض الأوّل فلا واسطة له حتّى يقال أنّها واسطة في الثبوت أو العروض، وأمّا الثاني وهو التعجّب لكونها واسطة ثبوتيّة؛ لأنَّ الواسطة عارضة بلا واسطة، وأمّا العارض الثالث وهو الضحك فله واسطة في العروض، فإنَّ واسطة عروضه تحتاج إلى واسطة أُخرى في الثبوت أيضاً.

فالميزان: أنَّ العارض إن احتاج إلى واسطة مباشرة، فالواسطة في الثبوت وإلّا ففي العروض.

أقول: وكأنَّ الشيخ النائيني هنا يريد أن يغيّر اصطلاح الفلاسفة. فبعد أن كانت الواسطة في الثبوت عندهم هي الواسطة غير المتّصفة، والواسطة في العروض هي المتّصفة، وهذا ما سبق أن أخذ به في كلماته السابقة، رجع الآن ليغيّر الاصطلاح نفسه، فيجعل ذا الواسطة الواحدة المباشرة واسطة في الثبوت، والأكثر واسطة في العروض، سواء كانت الوسائط متّصفة أم لا، ومن المعلوم أن تغيير الاصطلاح ممّا لا محصّل له.

مضافاً إلى أنّه في كلامه هذا وإن أشار إلى محلِّ الخلاف لكن لم يذكر وجهه، ولو ذكر وجهه لما انتهى الأمر إلى ما قال، فمثلاً إذا كان الخلاف في أنَّ الوسائط في الأمثلة التي ذكرها هل هي في الثبوت أم في العروض؟ فمعناه الخلاف في أنّها هل هي متّصفة أم لا؟ ومعه لا يكون تغيير الاصطلاح جواباً شافياً.

فإنَّ خلافهم في أنَّ واسطة ما أفي الثبوت هي أم في العروض؟ إنّما هو خلاف في صغرى المسألة لا في كبراها، حتّى يكون جوابه وارداً.

هذا مضافاً إلى أنَّ ذاك الاصطلاح ممّا جرى عليه التسالم والإجماع بين الفلاسفة وأهل الفنّ، فالانفراد بتغيير الاصطلاح بلا موجب.

هذا، ولو تنزّلنا عن هذا الذي قلناه، لم يكن ما أورده عليه السيّد الأُستاذ وارداً.

حيث قال: إنَّ الميزان في الواسطة في الثبوت هو أن يكون الواسطة علّة لثبوت العارض لمعروضه، سواء كانت الوسائط متعدّدة أم غير متعدّدة، والتفصيل بين احتياج الواسطة إلى واسطة أُخرى وعدمه بلا وجه(١).

والوجه في الاندفاع: أنَّ الميزان الذي ذكره ليس بميزان؛ لأنَّه يحتوي على إهمال للاصطلاح السائد، فإنَّ كلاً من الواسطة في العروض والواسطة في الثبوت هما علّة لثبوت العارض لمعروضه. فعلى ما قاله: قد اندرجت الواسطة في العروض في مفهوم الواسطة في الثبوت، مع أنَّهم مثّلوا بوضوحٍ: أنَّ الواسطة المتّصفة هي في العروض، كالسفينة بالنسبة إلى الراكب، وهي تتّصف بالحركة، وغير المتّصفة هي واسطة في الثبوت، كالمجاورة في انتقال الحرارة، فإنَّ المجاورة غير متّصفة بالحرارة، ولكنّها علّة في ثبوتها في الآخر.

ثُمَّ قال الشيخ النائيني: إنَّه يمكن أن يقال: إنَّ هذا العارض مع الواسطة في العروض أيضاً من الأعراض الذاتيّة؛ لانتهائه إلى الذّات

---

(١) أجود التقريرات ١: هامش ص ٨، تعريف علم الأُصول، المبادئ التصوريّة والتصديقيّة والأحكاميّة.

بالآخرة. كما يمكن أن يقال: إنّه من العوارض الغريبة؛ باعتبار أنَّه لم يعرض لا لنفس الذّات ولا بواسطة في الثبوت، لكن الحقّ هو الأوّل[١].

وفي هذا الكلام وجوه من النظر:

أوّلاً: إنَّ الانتهاء إلى الذّات بواسطة أو وسائط لا يعني كونه ذاتيّاً؛ لوضوح إنَّ كلّ العوارض تنتهي إليها، حتّى مثل الضحك والقيام والكتابة، ممّا هو مسلّم العرضيّة.

ثانياً: إنَّه ليس كلّ ما كان مُنتهٍ إلى الذّات بواسطةٍ في الثبوت كان ذاتيّاً، سواء قصدنا من هذه الواسطة ما هو الاصطلاح أو ما قاله الشيخ نفسه، فمثلاً: أنَّ الضحك يثبت للإنسان بصفته ناطقاً لا بصفته حيواناً، وهو واسطة في الثبوت بكلا الاصطلاحين، كما هو واضح لَمن يفكّر.

ثالثاً: أنَّه ليس كلّ ما هو منتهي إلى الذّات بواسطةٍ في العروض، فهو عرضيّ بكلا الاصطلاحين أيضاً، أمّا على اصطلاح المشهور فواضح، كالإدراك الثابت بسبب النطق، فإنَّ النطق واسطة في العروض بصفته متّصفاً؛ لأنَّه ليس إلَّا القدرة على الإدراك، وأمّا على اصطلاحه - وهو ما ثبت بواسطتين فأكثر - فإنَّه وإن كان الأغلب هو أن يكون عرضيّاً، إلَّا أنَّ إمكان الذاتيّة عنه غير بعيد.

---

(١) أجود التقريرات ١: ٨، تعريف علم الأُصول، المبادئ التصوريّة والتصديقيّة والأحكاميّة، فوائد الأُصول ١: ٢١، تعريف علم الأُصول وموضوعه ومسائله، الكلام في بيان موضوعه.

ما أفاده المحقّق النائيني من تقييد تمايز العلوم بالحيثيّة وجوابه

ثُمَّ قال الشيخ النائيني «قدّس الله روحه»: وبه ينقدح القول في تمايز العلوم، أي: بالحيثيّة في الموضوع أو بالعرض، ولولا الحيثيّة لكانت العلوم متداخلة؛ لأنَّ الكلمة لها عوارض متعدّدة، يبحث في كلِّ علم عنها[١].

وجواب ذلك: إنَّنا يمكن أن نقتصر في البحث في كلّ علمٍ على العرض الذّاتي، وليست كلّ العوارض ذاتيّة كما هو واضح، بل لا يمكن أن يكون العرض الذّاتي إلّا واحداً، على القاعدة المشهوريّة وهي المناسبة بين العلّة والمعلول، ولولا ذلك لم ينفع قيد الحيثيّة؛ لأنّها أمرٌ - عارض أوّلاً واختياريّ ثانياً- نستطيع إيجاده وحذفه، ولا أقلّ أنَّ واضع العلم يستطيع ذلك، إلّا إذا ارتبطت الحيثيّة بالغرض فيعود تمايز العلوم بالأغراض، فهذا الموضع الذّاتي - مثلاً- له حصص متعدّدة، كلّها تكون ذاتيّة بطبيعة الحال، وكلّ منها مرتبطة بغرضٍ أو أنّها علّة له، فيكون بحث ذلك الموضوع من حيث تلك الحصّة علماً برأسه.

وما يقال: إنَّ الموضوع أسبق رتبةً من الغرض، فلا يكون الغرض بمجرّده سبباً في تمايز العلوم.

جوابه: أوّلاً: أنَّ الغرض ليس متأخّراً رتبةً عن الموضوع؛ لأنَّه عبارة عن العلّة الغائيّة، وهي وإن كانت بوجودها الخارجي لاحقة، لكنّها

---

(١) أُنظر: فوائد الأُصول ١: ٢٤، ومابعدها، تعريف علم الأُصول وموضوعه ومسائله، المائز بين العلوم بعضها من بعض، أجود التقريرات ١: ٤، ومابعدها، المائز بين العوارض الذاتيّة والعرضيّة.

بوجودها الذهني سابقة، بل قد تكون أسبق من الموضوع نفسه.

ثانياً: إنَّنا لو تنزّلنا عن ذلك المعنى تعذّر تمايز العلوم بالموضوع وحده كما عرفنا، فنصير إلى التمييز بالغرض، وإن كان متأخّراً.

كلام الآخوند في المقام وجوابه

لا يقال: -كما قال في الكفاية[١]-: إنَّ هذا يلزم منه تداخل علمين في تمام مسائلهما، مع وجود غرضين متلازمين في الترتّب على جميع المسائل.

جوابه: **أوّلاً**: أنَّ هذا ممتنع عادة.

ثانياً: إنَّنا يمكن أن نسلّم عندئذٍ أنَّهما علم واحد لا علمان.

ثالثاً: إنَّه مع تعدّد الغرض يتعدّد العلم وإن كانا متلازمين متساويين.

رابعاً: إنَّه مع تعدّد الموضوع يتعدّد العلم وإن اتّحد الغرض.

والمختار في هذا الصدد أنَّه لا يوجد عرض ذاتي إلَّا ما كانت صفته الذاتيّة في المرتبة السابقة عن عروضه، وهي كونه لازم الوجود أو لازم الماهيّة، ولا يمكن أن تتحدّد الذاتيّة باعتبار الواسطة التي تكون سبباً للاتّصاف بالعرض، فلو لم يكن العرض ذاتيّاً بذلك المعنى، ولكنّه أصبح عارضاً بواسطةٍ في الثبوت لا بدون واسطة أصلاً، لم يصبح بمجرّد ذلك ذاتيّاً، فربط ذاتيّة الأعراض باعتبار وسائطها قول مستأنف.

فإن قلت: إنَّ هذا اصطلاح آخر للذّاتي غير ذلك.

---

(١) راجع كفاية الأُصول: ٧، المقدّمة في بيان أُمور، الأمر الأوّل: تعريف موضوع العلم.

قلنا: أوّلاً: إنَّ هذا ممّا يرد في كلمات الأُصوليّين المتأخّرين، وليس له في كلمات قدمائهم ولا الفلاسفة والمتكلّمين أيُّ أثرٍ.

ثانياً: إنَّ هذا الاصطلاح الثاني إن كان ناجحاً في مسألة تمايز العلوم لأمكن الأخذ به، ولكنّنا سمعنا الإشكال عليه من مختلف المحقّقين، وبعضها إشكالات واردة، فأصبح هذا الاصطلاح بلا موجب.

ولو سلّمنا هذا الاصطلاح فإنَّه لا دليل على انحصار البحث في أيّ علمٍ عن العوارض الذاتيّة لموضوعه، لو سلّمنا أنَّ له موضوعاً واحداً. بل يمكن أن يبحث في العلم عن أيِّ جهةٍ من جهات ذلك الموضوع.

فإن قلت: إنَّه يلزم على ذلك تداخل عدد من العلوم.

قلنا: يحول دون ذلك التمايز العرفي بين العلمين كما سبق أن قلنا.

هذا، ولا دليل أيضاً على أنَّ العرض الذّاتي ما كان بلا واسطةٍ في العروض، بل ما كان ذاتيّاً في المرتبة السابقة على العروض، كما قلنا قبل قليل.

كما لا دليل على أنَّ لكلِّ علمٍ موضوعاً واحداً بنحو الكبرى، بحيث لا يمكن أن يتعدّاه. ومن هنا لا يبقى دليلٌ على أنَّ تمايز العلوم بالموضوعات.

وأمّا التمايز بالمحمولات فغير محتملٍ؛ لأنَّ لكلِّ بابٍ من أبواب العلم الواحد محمولاً مستقلاً، أو عدّة محمولات، وقد يتعذّر وجود جامع ماهوي بين تلك المحمولات.

وأمّا التمايز بالأغراض فقد سبق أن تحدّثنا عنه واستشكلنا فيه.

وخلصنا إلى القول بأنَّ المهم في الوحدة في العلم والتمايز بين العلوم هو الوحدة العرفيّة لا الوحدة الدقيّة بأيّ وجه، لا يخرج عن ذلك -كما سبق- حتّى علم الفلسفة فضلاً عن غيره من العلوم.

موضوع علم الأصول تطبيقيا

كلام المحقّق القمي والسيّد الشهيد الصدر في المقام وجوابه

قال المحقّق القمي وأُستاذنا الصدر: إنَّ موضوع علم الأُصول هو الأدلّة الأربعة بما هي[1]، أي: بحدِّ ذاتها لا بما هي أدلّة.

ونقطة القوّة في ذلك: هي أنَّنا نحتاج إلى أدلّةٍ مسبقة على علم الأُصول لكي نثبت بها صحّة موضوعه، لا أن نستدلّ بمسائله نفسها على صحّته، وإلَّا لزم الدور، والأدلّة الأربعة (غير الإجماع) صالحة لذلك؛ لأنَّ حجّيتها مبحوثة في المرتبة السابقة - على علم الأُصول- في الفلسفة وعلم الكلام.

إلَّا أنَّ هذا لا يتمّ:

أوّلاً: لأنَّ معناه: أنَّ هذه الأدلّة موضوع لعلم الكلام وليس لعلم الأُصول، ويكون محمولها هناك هو الحجّيّة ووجوب الطاعة.

ثانياً: أنَّ حجّيّتها صفة انتزاعيّة وليست حقيقة ماهويّة، سواء في علم الكلام أو الأُصول، مع أنَّهم يبحثون عن جامع ماهوي بين موضوعاته

---

(١) راجع قوانين الأُصول: ٥، المقدّمة في تعريف علم أُصول الفقه، محاضرات في علم أُصول الفقه (للسيّد الشهيد محمّد الصدرقُدِّسَ سِرُّهُ) ١: ٦٩، موضوع علم الأُصول.

ومحمولاته.

وما قيل: من أنَّ الحجيّة تثبت للأدلّة بلا واسطة في العروض.

وإن كان صحيحاً، إلَّا أنَّه إنَّما يناسب مرادهم في العروض الحقيقيّة المقوليّة، لا في العروض الانتزاعيّة.

ثالثاً: خروج أكثر مباحث علم الأُصول عن الموضوع المقترح، فإنَّ البحث فيها ليس عن عوارض الأدلّة الأربعة، كالبحث عن الاستلزامات العقليّة، كمقدّمة الواجب وبحث الضدّ.

وكذلك البحث عن حجّيّة الظهور وحجّيّة ظواهر الكتاب واختصاص الخطاب بالمشافهين، ونحو ذلك.

وكذلك البحث في التعادل والترجيح، فإنَّها بحثٌ في تعارض الخبر الحاكي لا عن السنّة نفسها.

وكذلك البحث عن حجّيّة خبر الواحد، فإنَّها بحثٌ عن حجيّة الخبر الحاكي عن السنّة وليس عنها، ونحوه البحث عن حجّيّة السيرة والإجماع وغيرها، بصفتها دالّة على فعل المعصوم أو تقريره.

ونحن بعد أن توصّلنا إلى عدم ضرورة وجود الموضوع وعدم ضرورة كون محمولات العلم ذاتيّة لموضوعه، نكون في غنى عن ذلك. فالمحمولات في علم الأُصول وإن لم تكن ذاتيّة للأدلّة الأربعة إلَّا أنَّها مرتبطة بها بشكلٍ ما، والأدلّة الأربعة موضوع لها ولو بالواسطة. فالسنّة وإن لم تكن هي موضوع الحجّيّة إلَّا أنَّها كذلك بواسطة الخبر الحاكي. وكذلك الكتاب الكريم إلَّا بواسطة ظواهره أو بواسطة عموم خطاباته

للمشافهين وغيرهم.

وكذلك الحال في الأوامر والنواهي بما هي مستفادة من بعض الأدلّة الأربعة، وكذلك قواعد الأُصول العمليّة بما هي مستفادة منها، وهكذا.

وبالتالي: فإنَّنا سبق أن قلنا بكفاية الوحدة العرفيّة للعلم، وليس بالضرورة ثبوت الوحدة في الموضوع أو المحمول أو الغرض، وهذا ثابتٌ في علم الأُصول بكلٍّ تأكيد.

ومن الممكن القول: بأنَّ الأدلّة الأربعة كلّها موضوعات يبحث عن حجّيّتها في علم الكلام وليس في الأُصول، لا يستثنى من ذلك حتّى الإجماع، فإنَّ حجّيّته كلاميّة وليست أُصوليّة، وبحثه في علم الأُصول إنَّما هو بحث كلامي وليس أُصوليّاً.

ونحن إذا نظرنا إلى تعريفنا لعلم الأُصول، وهو القواعد الخاصّة بتحديد الوظيفة، علمنا أنَّ كلّ قاعدة من هذا القبيل هي أُصوليّة موضوعاً ومحمولاً، كما سبق أن شرحنا حول التعريف مفصّلاً.

فإن قلت: إنَّ هذا المقدار من النظر يُدخل العلوم السابقة على علم الأُصول في هذا العلم، كالمنطق واللغة وعلم الكلام، فإنّها أيضاً دخيلة في تحديد الوظيفة الشرعيّة.

فجوابه: إنَّنا قلنا في شرح التعريف: بأنَّ هذا يدفعه قولنا: القواعد الخاصّة، فإنَّ قواعد اللغة والمنطق وغيرها عامّة وليست خاصّة، يعني: تشمل الحكم الشرعي وغيره.

هذا ونحن لم نأخذ في التعريف أن تكون لهذه القواعد موضوع

واحد، بل لابدَّ أن تتعدّد الموضوعات بعدّد القواعد، وكذلك المحمولات والأغراض.

مضافاً إلى أمرٍ قلّما التفت إليه المشهور، وهو أنَّ الأدلّة الأربعة هي موضوعات أربعة، وليست واحداً، فإذا توخّينا وجود موضوع واحد لكلّ علم لم يوجد ذلك في علم الأُصول.

فإن قلت: فإنَّه يمكن النظر إلى الأدلّة الأربعة كشيءٍ واحدٍ، كعنوان أحدها أو عنوان مجموعها.

قلنا: إنَّ البحث في علم الأُصول -بغضّ النظر عما سبق- يقع عن كلّ واحدٍ منها استقلالاً، وليس عن أحدها المعيّن ولا غير المعيّن، ولا عن المجموع كمجموع.

إذن فما يمكن من النظر الموحّد إلى الأدلّة الأربعة غير ممكن.

ثُمَّ إنَّه بعد أن لم يتمَّ لهم كون الموضوع هو الأدلّة الأربعة في أنفسها، قالوا: إنَّ الموضوع هو هذه الأدلّة بوصف الدليليّة أو بما هي أدلّة[١].

وقد استشكل في ذلك سيّدنا الأُستاذ: بأنَّ لازم ذلك خروج المسائل الأُصوليّة عن علم الأُصول، وكونها من مباديه، كمباحث الحجج

---

(١) راجع كفاية الأُصول: ٨، موضوع علم الأُصول، أُصول الفقه ٣: ١١، المقصد الثالث: مباحث الحجّة، ومحاضرات في علم أُصول الفقه (للسيّد الشهيد محمّد الصدر قدس سره) ١: ٦٨، ومابعدها، مناقشة القول بجعل الأدلّة الأربعة موضوعاً لعلم الأُصول، محاضرات في أُصول الفقه (للفيّاض) ١: ٣٤، موضوع علم الأُصول.

والأمارات، ومباحث الاستلزامات العقليّة والأُصول العمليّة، الشرعيّة والعقليّة، ومبحث حجّيّة العقل وظواهر الكتاب، بل مبحث التعادل والترجيح، ما عدا مباحث الألفاظ صغرويّاً.

فإنَّ كبرى حجّيّة الظهور مسلّمة عند الكلّ، وإنَّما الكلام في صغرياتها، كالبحث عن ظهور الأمر والنهي، فإنَّه بحث عن عوارض الدليل بما هو دليل(١).

ويرد على ذلك: أنَّه لو تمَّ له إخراج سائر المباحث، فإنَّ أصالة الظهور وصغرياتها أيضاً تكون خارجة.

أمّا أصالة الظهور نفسها فباعتبار أنَّ موضوعها مطلق الظهور وليس خاصّاً بالأدلّة. وقد اعترف السيّد الأُستاذ ضمناً بخروجها. ولذا قال بأنَّها مسلّمة(٢)، يعني: أنَّها لا تحتاج إلى بحث في علم الأُصول، مع أنَّ الأُصوليّين بحثوها بالرغم من كونها خارجة عن موضوعه، وإذا خرج العامّ خرجت حصصه، وهي صغريات الظهور للأوامر والنواهي، وغيرها من مباحث الألفاظ، فإنَّها جميعاً أعمّ ممّا ورد في الأدلّة.

فإن قلت: كما قال الشيخ النائيني قدّس سرّه، بأنَّ البحث فيها من حيثيّة ورودها في الكتاب والسنّة(٣).

---

(١) راجع محاضرات في أُصول الفقه (للفيّاض) ١ : ٣٣، موضوع علم الأُصول.

(٢) أُنظر: المصدر السابق.

(٣) راجع أجود التقريرات ١ : ٧، تعريف علم الأُصول، المائز بين العوارض الذاتيّة والعرضيّة.

قلنا: إنّها من هذه الحيثيّة لا ظهور لها أصلاً، وإنّما ظهورها ثابت في مجال اللغة العامّ، فإن نفينا ذلك أو غضضنا النظر عنه، لم يبق عندنا دليل على الظهور.

وبتعبير آخر: إنَّ ظهورها ثابت (لا بشرط) عن ورودها في الأدلّة، وليس لها ظهور خاصّ حينما تكون (بشرط شيءٍ) من هذه الناحية.

لأجل ذلك ونحوه التجأ الشيخ الأنصاريقُدّسَ سِرُّه إلى القول بأنَّ البحث عن حجّيّة الخبر الواحد بحث عن ثبوت السنّة - التي هي قول المعصوم وفعله وتقريره- به، وكذلك التعادل والترجيح باعتبار تشخيص ما هو المعتبر منها في طول التعارض[١].

وقد أجاب صاحب الكفاية عن ذلك: بأنَّ ذلك من قبيل الثبوت بنحو مفاد كان التامّة، في حين إنَّ البحث في كلِّ علم يكون عن عوارضه بنحو كان الناقصة[٢].

فإن قيل: إنَّ مرادنا الثبوت التعبّدي للخبر بنحو كان الناقصة.

قلنا: هذا من عوارض الخبر لا من عوارض السنّة الواقعيّة.

وممّا يمكن أن يورد على جواب صاحب الكفاية أُمور:

الأمر الأوّل: أنَّ الثبوت التعبّدي، وإن كان من عوارض الخبر أوّلاً وبالذات، إلّا أنّه من عوارض السنّة ثانياً وبالعرض؛ لأنّه بحثٌ عن ثبوت السنّة تعبّداً بالخبر، فرجع العارض إليها.

---

(١) راجع فرائد الأُصول ١: ٢٣٨، حجيّة الخبر الواحد، إثبات الحكم الشرعي.

(٢) أُنظر: كفاية الأُصول: ٨، موضوع علم الأُصول.

الأمر الثاني: ما قاله السيّد الأُستاذ من أنَّ هذا الجواب يتمّ في مسألة خبر الواحد فقط دون غيرها من المسائل[١]. فماذا يمكن أن يقال في غيرها إذن؟

أقول: سرُّ حديث صاحب الكفاية عن ذلك هو اختصاص كلام الشيخ الأنصاري به، وليس مراده إعطاء الضابط العامّ لجميع علم الأُصول.

الأمر الثالث: ما ذكره الشيخ النائينيقُدّسَ سرّه من أنَّ هذا الخلاف يرجع إلى الخلاف في أنَّ معنى السنّة هل يشمل الخبر أم لا؟[٢] بمعنى: أنَّ الخبر هل هو سنّة أم لا؟

فإن اخترنا الإيجاب كان الثبوت التعبّدي من عوارض السنّة.

أقول: يعني أنَّ بحث عوارض حصّته طوليّة من السنّة.

إلَّا أنَّ الشيخ النائيني قال: إنَّ ما قاله الشيخ الأنصاريقُدّسَ سرّه أيضاً لا يتمّ؛ لأنَّ ثبوت السنّة بخبر الواحد هل يراد به الثبوت الواقعي أو الثبوت التعبدي؟ فإن أُريد به الواقعي فهو غير محتمل؛ لكونه ليس من عللها التكوينيّة كما هو معلوم، وإن أُريد به الثبوت التعبّدي، فهو من عوارض الخبر لا من عوارض السنّة[٣].

---

(١) راجع محاضرات في أُصول الفقه (للفيّاض) ١: ٣٦، موضوع علم الأُصول.

(٢) راجع فوائد الأُصول ١: ٢٨، تعريف علم الأُصول وموضوعه ومسائله، الجهة الثالثة: موضوع علم الأُصول.

(٣) أُنظر: فوائد الأُصول ٣: ١٥٧، الفصل الرابع: حجّيّة خبر الواحد، أجود التقريرات ٢: ١٠١، فصل: وممّا ثبت حجّيّته بالخصوص بالخبر الواحد.

أقول: قد تحصّل جواب ذلك، فإنَّ لنا أن نختار الثبوت التعبّدي، ونختار مع ذلك كونه من عوارض السنّة ثانياً وبالعرض.

ثُمَّ إنَّ صاحب الكفاية ذهب إلى وجود جامعٍ مقولي شامل لموضوعات علم الأُصول ومسائله، ولا يلزم من وجوده إمكان التعرّف عليه أو تحصيل مفهومٍ واضح عنه، بل يكفي إدراكه إجمالاً.

إلَّا أنَّ هذا ممّا لا محصّل له، فإنّنا عرفنا ممّا سبق أنَّ مثل هذا الجامع غير موجود، بل هو مستحيل حتّى في الفلسفة فضلاً عن علم الأُصول.

إذن فلا يمكن العلم بوجوده لا تفصيلاً ولا إجمالاً، وإنَّما ما يحتمل وجوده هو الجامع الانتزاعي المفهومي بين موضوعات مسائله، وهو المعنى المتحصّل من تعريفه، كما سبق.

ويمكن أن نحاول فيما يلي إرجاع موضوعات مسائل علم الأُصول إلى الأدلّة الأربعة، حيث يرجع البحث عن القطع التفصيلي والعلم الإجمالي إلى العقل، وكذلك الاستلزامات كمقدّمة الواجب والضدّ، وكذلك البراءة العقليّة، كلّ ما في الأمر رجوعها إلى حكم العقل العملي وسائرها إلى حكم العقل النظري.

وإرجاع البحث عن ظواهر الكتاب ونحوها إلى الكتاب، وإرجاع البحث عن حجّيّة خبر الواحد والسيرة العقلائيّة بما فيها السيرة على حجّيّة الظواهر، وكذلك أصالة البراءة الشرعيّة إلى السنّة، من حيث كونها قول المعصوم وفعله وتقريره.

والسيرة ترجع إلى التقرير، وسائرها إلى سائرها. وأمّا البحث عن

الإجماع فهو خاصّ بمفهومه بصفته أحد الأدلّة، وإن كان في حقيقته راجع إلى السنّة أيضاً.

وأمّا رجوع بحوث المفاهيم والأوامر والنواهي والمطلق والمقيّد والعامّ والخاصّ والمجمل والمبيّن إلى الكتاب والسنّة معاً، فهو واضح.

إلَّا أنَّ هذا لا يتمّ للمشهور؛ لورود عدّة إشكالات على مسلكهم:

أوّلاً: إنَّ مفاهيم الأدلّة الأربعة، والكتاب والسنّة والإجماع والعقل ونحوها، هل هي مفاهيم مقوليّة أم ذاتية؟

ثانياً: إنَّ محمولاتها وهي الأحكام التكليفيّة والوضعيّة هل هي مقوليّة أم انتزاعيّة واعتباريّة؟

ثالثاً: إنَّ طروّ المحمولات على الموضوعات هل يكون بلا واسطة أم بواسطة في الثبوت أم بواسطة في العروض؟ مع العلم أنَّ الواسطة في الثبوت التي يتوخّاها المشهور إنَّما يريدها واسطة مقوليّة، مع أنَّ ذلك يثبت في الطرفين المقوليّين لا في الطرفين الاعتباريّين أو الانتزاعيّين. فإذا كانت الموضوعات في علم الأُصول أو المحمولات أو إحداها في أيِّ مسألة غير مقوليّة، لم يمكن وجود الواسطة المقوليّة بينهما.

الوضع

وينبغي أن يقع الكلام أوّلاً عن معناه؛ لأنَّه في الحقيقة مجرّد اصطلاح ليس له منشأ انتزاع في اللغات. كلّ ما في الأمر أنّنا نرى الألفاظ لها معانٍ، وكلّ الناس يعرفون اللغات، كلّ منهم حسب لغته، ولكن الغالبيّة العظمى منهم لا يعرفون معنى الوضع لا بالحمل الأوّلي ولا بالحمل الشايع.

ويكفينا في تقريب ذلك إلى الذهن: أنَّ الحيوانات لها نحو من اللغات؛ لأنَّها أُمّم بنصّ القرآن الكريم، وكلّ منهم ﴿قَدْ عَلِمَ صَلاَتَهُ وَتَسْبِيحَهُ﴾[1]، وأنَّ الله تعالى أوحى إلى النحل[2]. وقد احتمل بعض المفسّرين أنَّ للحيوانات أنبياء من أصنافها[3].

ويمكن أن يستدلّ على ذلك بظاهر آيتين، إحداهما: ما ينصّ على أنَّهم أُمّم أمثالكم، والأُخرى ما ينصّ على أنَّه ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خلاَ فِيهَا نَذِيرٌ﴾[4]، والحيوانات أُمم، إذن فقد خلا فيها نذير، وهو النبي عليهم.

---

(١) سورة النور، الآية: ٤١.

(٢) إشارةً إلى قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ﴾، سورة النحل، الآية: ٦٨.

(٣) راجع تفصيل ذلك في (الميزان في تفسير القرآن) ٧: ٧٥، وما بعدها، كلام في المجتمعات الحيوانية (بحث قرآني).

(٤) سورة فاطر، الآية: ٢٤.

وكلّ هذه الماهيّات المتكثّرة لا تكـون إلَّا بـالتفهيم والـتفهّم المتوقّـف على وجود لغة مهما كانت بسيطة.

إذن فالحيوانات لها لغات، مع أنَّها لا تعلم بالوضع، لا بالحمل الأوّلي ولا بالحمل الشايع، يعني: لا مفهوم الوضع الاصطلاحي ولا واقعه.

وكذلك الحال في الأطفال عند نطقهم بالكلام، بل قبل ذلك، يعنـي: بمجرّد أن يبدأ الطفل بفهم الكلام، فإنَّه أيضاً لا يعلم بالوضـع لا بالحمـل الأوّلي ولا بالحمل الشايع.

ومن هنا نشعر أنَّ اصطلاح الوضع أصبح سـاقطاً عـن الأهميّـة، ولا حاجة إلى إتعاب النفس، كما فعل سائر الأُصوليّين المتأخّرين، إلى فهم معنـاه وجعل تعريف معيّن له، وإنَّما هو اصطلاح متـأخّر لم يكـن لـه في المتقـدّمين أثر.

حاجة المعاني إلى اللغة

كلام الماديّون في حاجة المعاني إلى اللّغة ومناقشته

وإنَّما ينبغي أن يقع الكلام في أمرين:

الأمر الأوّل: حاجـة المعـاني إلى اللغـة، أو قـل حاجـة التفكـير إليهـا وعدمها. حيث قال الماديّون: إنَّ المعـاني لا تكـون إلَّا بلغـةٍ حتّـى في بـاطن الذهن، ولا يمكن للإنسان أن يفكر إلَّا بلغة[1].

وهذا الأمر وإن كان غالبيّاً إلَّا أنَّه ليس دائميّـاً؛ لأنَّـه منقـوض بعـدّة

---

(١) ورد قريب منه في كتاب(المنطق): ٣٧، الباب الأوّل: مباحث الألفاظ.

موارد واضحة، تتوفّر فيها الصورة الذهنيّة من دون أن تتوفّر اللغة:

المورد الأوّل: الـذاكرة، فإنَّـه طالما يتـذكّر الإنـسان أمـوراً لا يعـرف أسمائها، أو لا يهتمّ بمعرفة أسمائها، أو يغفل عن التصدّي لـذلك في دخيلـة نفسه.

المورد الثاني: الحسّ، فإنَّ ما ينتقل مـن الخـارج عـن طريـق الحـواسّ الخمس إلى النفس يخلو بكلِّ تأكيد عن اللغة، وإنَّما يحتـاج الفـرد مـن أجـل استحضار اللغة إلى تجديد اللحاظ والفكرة في المرتبة المتأخّرة عن الحسّ.

المورد الثالث: الحيوان، فـإنَّ المـادّي ينفـي أن تكـون لـه لغـةً أصـلاً. ونحن وإن سبق أن أثبتنا له شيئاً من اللغـة، إلَّا أنَّهـا ـ بكـلِّ تأكيـد ـ ضـيّقة ومنحصرة وليست موسّعة ولا معمّقة.

مع أنَّ الحيوان – بكلِّ تأكيد– يفكّر بمقدار حاجاته، ولذا نراه يقـصد الماء عند العطش، ويقصد الطعام عند الجوع، ويفكّر بالهرب عنـد الخـوف. ومن الواضح أنَّ هذه العواطف وحدها لا تنتج هـذه النتـائج بـدون إدراك الأمر والتفكير فيه. فالذي يحسّ بالجوع قد يموت جوعاً بدون أن يعلـم أنَّ الطعام هو سبب حياته، ويعلم مكـان وجـود الطعـام وأُسـلوب الحـصول عليه وهكذا. فكيف ومن أين يحصل كلّ هذا التفكير للحيوان؟

حاجة التفاهم إلى اللغة

الأمر الثاني:– الذي ينبغي أن يقـع الكـلام فيـه– حاجـة التفـاهم إلى اللغة، في مقابل عدم حاجته لذلك أحياناً بأُسلوب تناقل الأفكار، إمّا قهـراً حيناً وإمّا اختياراً حيناً آخر.

غير أنَّ هذا الأُسلوب نادرٌ في عالم الطبيعة، وليس له بديل آخر غير التفاهم باللغة، إذن فيحتاج التفاهم إلى لغةٍ، كما هو عرفي وغالبي.

ومن هنا اقتضت الحكمة الإلهيّة إيجاد هذا الإبداع في النفس، أعني: الإبداع اللغوي، بمقدار حاجة الفرد المتكلّم، أعني: بمقدار حاجة الإنسان تارةً وبمقدار حاجة الحيوان أُخرى. وحيث كانت حاجات الإنسان أضعاف حاجات الحيوان لمدى الاختلافات الأساسيّة في الخلقة الجسديّة والإدراك والفروق، فمن هنا كانت لغة الحيوان ضيّقة شديدة المحدوديّة، وكانت لغة الإنسان واسعة، وفي الإمكان أن تكون متشعّبة ومعمّقة.

وهذا الإبداع خلقٌ من خلق الله سبحانه وتعالى، وهو قابليّة الإنسان على اللغة، بغضّ النظر عن كونه سبحانه هو الواضع أو غيره، ولو نظرنا إلى الحيوان لوجدنا أنَّه سبحانه أبدع ذلك في أنفسهم قابليّةً وفعلاً، إلّا أنّه بطريق خاصٍّ وقاهر، يكفي بحاجات الحيوان نفسه.

وهو سبحانه أبدع قابليّة إدراك الحروف والأعداد في العقل الإنساني، واحتمالات الحروف في تراكيبها وتقلّباتها وحركاتها لا متناهية، غير أنَّ جملةً من هذه الاحتمالات غير عرفيّ وغير عمليّ، كما لو فرضنا وجود كلمة من مئةٍ أو من ألف حرفٍ مثلاً، إلّا أنَّ المفروض في الحكمة: أن التراكيب اللغويّة تعبّر عن كلِّ شيءٍ على الإطلاق، كما في الشعر المنسوب إلى أمير المؤمنين عليه السلام:

وَأَنْتَ الكِتَابُ المُبِينُ الَّذِي ... بِأَحْرُفِهِ يَظْهَرُ المُضْمَرُ[1].

---

(١) أُنظر: ديوان الإمام علي عليه السلام: ٧٢.

فإذا أقمنا برهاناً في الفلسفة على أنَّ الأشياء أو الأفكار غير متناهية، إذن نحتاج إلى كلمات لا متناهية للتعبير عنها، غير أنَّ اللغة المتعارفة بأيّ لسان كان، إنَّما هي لأجل حفظ الحاجات المتعارفة لا أكثر.

ثُمَّ هل هناك تفكير بدون لغة؟ بغضِّ النظر عن فهم الماديّين، لا شكَّ أنَّه نادر، إلَّا أنَّه ممكن على أي حالٍ فيما ذكرناه من الحسِّ والذاكرة والحيوان، وكذلك في الملائكة، من حيث لم يثبت توقّف إدراكهم على التفكير.

وكذلك الحال في الخلق الصامت، الذي نسمّيه بالجماد، والذي ينسب إليه القرآن الكريم ـ وهو الصادق الأمين والحجّة الكبرى على كلِّ المسلمين ـ أشكالاً من النطق كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لاَ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾[1]، وقوله تعالى عن الأرض: ﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا * بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَى لَهَا﴾[2]، وقوله عن السماوات والأرض: ﴿قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾[3].

إذن فالتفكير باللغة مجرّد عادة، ولو تصاعد إدراك الإنسان إلى مراتب عالية من المعاني ليس لها وضع لغوي، ولا يمكن فهمها بالألفاظ، لأمكن التفكير بها بدون لغة.

ثُمَّ إنَّه هل يوجد نطق باطني في داخل نفس الإنسان قبل النطق

---

(١) سورة الإسراء، الآية: ٤٤.

(٢) سورة الزلزلة، الآيتان: ٤ – ٥.

(٣) سورة فصّلت، الآية: ١١.

اللفظي أو بدونه أم لا؟

لا شكَّ في تحقّق وجوده، وهو بمنزلة مرحلة الثبوت، والنطق الظاهري بمنزلة الإثبات، أو قل: إنَّ مرحلة الثبوت تلك تكون بمنزلة العلّة أو جزء العلّة لمرحلة الإثبات، الذي هو النطق بالكلام بصفته أحد الأفعال الاختياريّة التي تحتاج في وجودها إلى مبادئ الاختيار.

ولعلّ الشاعر عندما قال البيت الشعري المشهور، إنَّما عنى ذلك، وهو قوله:

إنَّ الكلامَ لفِي الفُؤادِ وإنَّما جُعلَ اللّسان على الفؤادِ دليلاً[1]

وقد استغلّه بعض الكلاميّين لإثبات الكلام النفسي لله سبحانه[2]، وهو أمر باطل؛ لأنَّه يلزم منه القول بتعدّد القدماء، وهنا ليس محلّ بحث المسألة الكلاميّة، غير أنَّ مرادنا أنَّ ذلك وإن استحال على الخالق سبحانه، إلَّا أنَّه ممكن للمخلوقين. والبرهان الكلامي الموجود في حقِّ الخالق سبحانه لا يتأتّى في المخلوقين، وطالما الإنسان -أيُّ إنسان- يشعر أنَّه يحدّث نفسه أو يتحدّث في دخيلة نفسه بدون اللجوء إلى النطق إطلاقاً.

---

(١) يُنسب هذا البيت للأخطل، إلَّا أنَّه غير موجود في ديوانه. أُنظر: البيان والتبيّين ١: ١٨٧، باب شعر وغير ذلك من الكلام ممّا يدخل في باب الخطب.

(٢) راجع تفصيل ذلك في شرح المقاصد ٤: ١٥١، المبحث السادس: في أنّه متكلّم، الاستدلال على قدم الكلام، شوارق الإلهام ١: ٤١٥، الفصل الخامس: غشاوة وهميّة وازحة عقليّة.

توقف فهم الاقتران بين الألفاظ والمعاني على فهم تاريخ آدم

ثُمَّ إنَّه يتوقّف فهم الاقتران بين الألفاظ والمعاني على فهم تاريخ آدمعليه السلام، فإنَّ فيه ثبوتاً عدّة محتملات:

المحتمل الأوّل: ما هو ظاهر القرآن الكريم من وجود آدمعليه السلام متكاملاً في الإنسانيّة بما فيه النطق اللغوي، وبه فهم قوله تعالى: ﴿يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلاَ مِنْهَا رَغَداً حَيْثُ شِئْتُمَا وَلاَ تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنْ الظَّالِمِينَ﴾[1].

المحتمل الثاني: أن يكون آدم موجوداً، لكن بشكلٍ ناقصٍ غير متكاملٍ، وهو ما عليه بعض التصوّرات التي تدعمها الأفكار الماديّة، من وجود ما يسمّى (بمجتمع ما قبل التفكير)، على افتراض أنَّ آدمعليه السلام كان قبله وهم من ذريّته، إذن فينبغي أن يتّصف بصفته.

المحتمل الثالث: أن لا يكون آدم موجوداً أصلاً، وهذا ما يدعمه ما يسمّى بمذهب النشوء والارتقاء، الذي يرى أنَّ الإنسان ناشئ من أصل حيواني. فأصل الإنسان هو الحيوان وليس آدمعليه السلام[2].

ولا ينبغي أن نكون الآن بصدد البرهنة على تفاصيل هذه المحتملات؛ لأنَّ له مجالاً آخر في علوم الشريعة. ويكفينا الآن دليلاً على المحتمل الأوّل كونه موافقاً لظاهر القرآن الكريم الذي هو حجّة معتبرة في

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٣٥.

(٢) راجع تفصيل ذلك كلّه، في ما كتبه الأُستاذ توفيق مفرج عن (علم الحياة ومذهب النشوء والارتقاء) في مجلّة الهلال، العدد الثامن: ٤٦٥.

نفسه. وإنَّما المهم الآن هو الكلام عن نشوء اللغة على هذه التقادير والمحتملات.

أمّا على المحتمل الأوّل الموافق لظاهر القرآن، فيتعيّن أن لا يكون الوضع مستنداً إلى الخلق، وإنَّما هو إيداع من الخالق جلّ جلاله في النفس قوّة وفعلاً. ونقصد من القوّة إيداع القابليّة على التفاهم باللغة، ومن الفعليّة حصول التفاهم فعلاً بها بتسديد من الله سبحانه وتعالى.

ولا يتوقّف ذلك على فهم هذا المعنى من قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾[1]، ليقال: إنَّه قد لا يكون المراد بالأسماء في الآية: اللغات؛ بل لأنَّ وجود آدم عليه السلام كمتكلِّم بلغةٍ كان متحقّقاً قبل وجود المجتمع وقبل حصول الذريّة لديه أساساً.

فمن غير المحتمل أن نتصوّر للغة واضعاً بشرياً، كما أنَّه من غير المحتمل تاريخيّاً كون آدم نفسه هو الواضع، فيتعيّن بالضرورة أن يكون الله سبحانه هو الواضع.

أمّا أنَّ آدم نطق أيّ لغة، فهذا غير مهمّ فعلاً، وإن كان الآن المتعارف منعقداً على أنَّه نطق العربيّة، ولعلّ ذلك ناشئٌ من عدِّة تقريبات ظنيّة:

أوّلاً: أنَّ النقل تاريخيّاً هو ذلك في الجملة، حتّى أنَّهم نسبوا إليه أبيات شعريّة باللغة العربيّة في رثاء ولده[2].

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٣١.

(٢) أُنظر: عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٢٢٠، باب ما جاء عن الرضا عليه السلام، في أوّل مَن قال الشعر.

ثانياً: أنَّه كان في الجنّة ولغة أهل الجنّة هي العربيّة.

ثالثاً: أنَّ القرآن الكريم نقل كلامه بلغته العربيّة، مع عدم احتمال الترجمة لدى النقل القرآني.

وكلّ هذه التقريبات قابلة للمناقشة في الجملة، ولكن الدخول في تفاصيلها يخرجنا عمّا نحن بصدده.

هذا على المحتمل الأوّل في تاريخ آدم‏عليه السلام، وأمّا بناءً على المحتملين الأخيرين، إذن يتعيّن أن تكون اللغة ناشئة من القوانين الطبيعية الملحوظ فيها كلّ من الظروف الخارجيّة التي عاشها الإنسان الأوّل. ومن طبيعة الإنسان ومقدار ادراكاته يومئذٍ، ومعه يتعيّن أن تكون اللغة الأُولى لغة صوتيّة بسيطة حاصلة لمجرّد التفهيم بأقلّ المجزئ، ولم يكن فيها اشتقاق ولا حروف ولا هيئات ولا جمل.

وهذه اللغة الصوتيّة ناشئة من تكرار أو تقليد الأصوات المسموعة للدلالة عليها أو على مصادرها، ويمكن أن نذكر من مصادرها ما يلي:

أوّلاً: تقليد الأصوات الطبيعيّة، كصوت الريح أو المطر أو سقوط الحجر.

ثانياً: تقليد أصوات الحيوانات أيّاً كان نوعها.

ثالثاً: تقليد أو تكرار الأصوات الطبيعيّة للإنسان نفسه، كالأنين لدى المرض، والصياح عند الألم.

رابعاً: استعمال الإشارة مقترنة بالصوت، وهذا الاقتران ليس جعليّاً بل طبيعي، كأنَّ المتكلّم يشير إلى حجم ما يتحدّث عنه أو إلى مكانه أو إلى

حركته ونحو ذلك.

ولَمَّا رأى الإنسان أنَّ هـذا بمجـرّده لا يكفـي، حـاول أن يخـالف بـين أصواته، بمعنى: أن يجعلها مختلفة ومتعدّدة ودقيقة نسبيّاً، كـالتفريق - مـثلاً- بين صوت الأسد وصوت الفرس وصوت الثعلب وصوت الهرّة، وهكذا.

وإلى هنا لم يكـن يوجـد حـروف محـدّدة أو كلـمات متميّـزة، وإنَّـما هـي أصوات واردة مورد أصلها الطبيعي، وكان الأهم في التفهيم يومئذٍ عدّة أُمور:

أوّلاً: الإشارة إلى الغير.

ثانياً: الإشارة إلى المتكلِّم نفسه.

ثالثاً: مشاهدة ردّ الفعل لدى السامع.

رابعاً: استخدام الذاكرة كمساعد على التفهيم.

خامساً: الحدس في فهم هذه اللغة البسيطة.

وكلّ ذلك ونحوه اقترانات ذهنيّة طبيعيّة وليـست وضـعاً لغويّـاً ولا إنشاءً جعليّاً.

وإنَّما احتاج المجتمع إلى اقتران جعلي لدى تعدّد الحاجـات وتكثّرهـا، واقتضاء الضرورة إلى التوسّع في اللغة.

وكان تعدّد اللغات وانشعابها، بانـشعاب المجتمعـات وانقـسامها، مـن حيث إنَّ المجتمع الواحد إذا انقسم يبقى القسمان يتكلّمان نفس اللغة ردحاً مـن الزمن، ولكن يحصل خلال السنين تطوّر قهـري في لغـة كـلٍّ مـن المجتمعـين، وخاصّة مع الحال القديم من تعذّر الاتّصال وانقطاع وسائط النقل، حتّى يبلـغ الحال إلى درجة أنَّه لو التقى فردان مـن هـذين المجتمعـين فـإنَّهما لا يـستطيعان

التفاهم، وبذلك تكون اللغتان قد استقلّتا تماماً عن اللغة الأُم.

وبهذا ونحوه يتّضح ما في استدلال الشيخ النائيني على أنَّ الواضع هو الله سبحانه، حيث استدلّ عليه باستحالة أن يكون الواضع بشريّاً واحداً[١]، كما عليه الفكرة الموروثة المشهوريّة[٢].

إذن فيتعيّن أن يكون الواضع هو الله سبحانه.

ونحن وإن وافقناه بالاستحالة المذكورة، إلّا أنَّ نفيها لا يعيّن ذلك، بل يتعيّن الجامع بين النحوين من الوضع اللغوي، هما: الجعل التعييني من قبل الله سبحانه، والجعل التعيّني من قبل المجتمع، على النحو الذي ذكرناه، اللهم إلّا أن نضمّ له: أنَّ هذا الجعل المفروض قائمٌ على أحد المحتملين السابقين في تاريخ آدم عليه السلام وهما غير محتملين عمليّاً؛ لأنّهما مخالفان لظاهر القرآن الكريم، ولولا ذلك لم يكن الاحتمال مردّداً بين الأمرين ليكون نفي أحدهما ملازماً لإثبات الآخر.

الدلالة الذاتية

وهي من المحتملات التي عرضها بعض أهل اللغة لتفسير دلالة الألفاظ على المعاني، بزعم أنّها دلالة ذاتيّة لا تحتاج إلى وضع وجعل[٣].

وقد تسرّب هذا البحث إلى علم الأُصول، وبحثه الأُصوليّون

---

(١) أُنظر: فوائد الأُصول ١: ٣٠، المبحث الأوّل: في الوضع.

(٢) راجع على سبيل المثال: مقالات الأُصول ١: ٥٩، المقالة الثانية: حقيقة الوضع.

(٣) راجع تفصيل ذلك كلّه في: إشكاليّات القراءة وآليّات التأويل: ٦٨، العلامات في التراث: دراسة استكشافيّة، الثاني: العلاقة بين الدّال والمدلول على مستوى الألفاظ.

المتأخّرون على طرقهم الخاصّة(١).

وما يمكن أن تقرّب به هذه الدلالة عدّة أُمور:

الأمر الأوّل: وجود المناسبة الذوقيّة بين اللفظ والمعنى، بحيث يستشعر السامع من اللفظ ماهيّة المعنى بالحمل الشايع، فلفظ الذلّة ذليلٌ، ولفظ الرذيل رذيلٌ، ولفظ العظيم عظيمٌ، ولفظ الكريم كريمٌ، فهو دالٌّ على معناه بالضرورة والوضوح، حتّى كأنَّ اللفظ متّصف بنفس الوصف.

وجواب ذلك: أنَّ هذا وإن سُلّم بالنسبة إلى بعض الألفاظ فهو بكلّ تأكيد لا يشمل الجميع، بل لا يشمل الأكثر، بل لا يتّصف بمثل هذه المناسبة الذوقيّة إلّا القليل من الألفاظ، وحتّى هذه الألفاظ ونحوها إنَّما تأتي مناسبتها من الاعتياد عليها وكثرة التداول لها والتركيز عليها، وليس لأمرٍ خاصٍّ باللفظ بما هو بكلّ تأكيد.

هذا مضافاً إلى الالتفات إلى اللغات المتعدّدة. فهل الألفاظ في كلّ لغةٍ هكذا؟ أم أنَّ هذه الظاهرة منحصرة في اللغة العربيّة، والجانب الأحقّ للمدّعي أن يقول أنَّها موجودة في جميع اللغات؛ لأنَّ ألفاظها جميعاً موضوعة لمعانيها، والمفروض أنَّ الوضع اللغوي مفسّر بمثل هذه المناسبة الذوقيّة. إذن فكلّ اللغات لها مناسبة ذوقيّة.

وإذا انتهت الدعوى إلى ذلك قلنا: إنَّ هذا غير محتملٍ من عدَّة جهات:

---

(١) أُنظر: الفصول الغرويّة: ٢٣، فصل: في الوضع، نهاية الأفكار ١: ٢٣، الأمر الثاني: في الوضع، فوائد الأُصول ١: ٣١، وما بعدها، المبحث الأوّل: في بيان ماهيّة الوضع والموضوع له إلى أربعة أقسام.

أوّلاً: إنَّه إن كان له وجود فهو خاصّ بأهل اللغة ولا يعمّ غيرهم، مع أنَّ الأمر الذاتي لا يختلف إدراكه بين البشر.

ثانياً: يلزم أن تكون عدّة ألفاظ من عدّة لغات، أو من كلِّ اللغات مناسبةً مع نفس المعنى، وهو كما ترى.

ثالثاً: إنَّ غير أهل اللغة يجدون أنَّ ألفاظ تلك اللغة صعبة وسمجة وغير مريحةٍ، ومعناه عدم المناسبة بين ألفاظها ومعانيها، مع أنَّ الذاتي ينبغي أن يكون إدراكه متساوياً للناس.

الأمر الثاني: - للاستدلال على الدلالة الذاتيّة- الترجيح بلا مرجّح، إذ يقال: إنَّ نسبة أيّ لفظ إلى أيِّ معنى بحسب النظر الأوّلي واحدة، فلماذا اختصّ اللفظ المعيّن بالمعنى المعيّن؟ فإنَّ ذلك من الترجيح بلا مرجّح، ما لم ينقطع ذلك بالقول بالدلالة الذاتيّة على المعنى.

ويجاب ذلك: أنَّ القاطع للترجيح بلا مرجّح إن كانت هي الدلالة الذاتيّة فقط، لتمّ البرهان، إلَّا أنَّها ليست منحصرة كما هو ظاهر، بل يقابلها الترجيح بوضع الواضع.

فإن قلت: فإنَّ نفس الكلام يأتي في الواضع نفسه؛ لأنَّ ترجيحه لبعض الألفاظ دون بعض بلا مرجّح، إلَّا باعتبار الدلالة الذاتيّة.

قلنا: إنَّه ترجيح اختياري، وقد ثبت في الفلسفة أنَّ استحالة الترجيح بلا مرجّح إنَّما يثبت في الفاعل القهري لا في الفاعل الاختياري[1].

---

(١) راجع المطالب العالية من العلم الإلهي ٣: ١١٢، الفصل الثاني: في حكاية دلائل المتكلّمين، في كونه تعالى عالماً.

الأمر الثالث: إنَّ الألفاظ علّة للدلالة على المعاني، ومن هنا جاء اصطلاح الدلالة الذاتيّة.

وقد أجاب السيّد الأُستاذ على ذلك: بأنَّ العلّيّة هل هي على نحو العلّيّة التامّة أو على نحو المقتضي؟

فإن ادُّعي أنَّها على نحو العليّة التامّة، فهو غير محتمل؛ لأنَّه يلزم منه فهم كلّ أحد لكلِّ لغةٍ. وإن كان بنحو المقتضي فهو وإن كان قابلاً للبحث احتمالاً، إلَّا أنَّه ممّا لا دليل عليه(١).

وجوابنا على هذا الكلام، تارةً مع احتمال العلّيّة وأُخرى مع احتمال الاقتضاء.

أمّا على احتمال العلّيّة، فهو احتمالٌ ساقطٌ لا يمكن التفوّه به، ومجرّد إثارته أمر سمج، وذلك:

أوّلاً: إنَّ ذلك ممّا لم يدّعه أحد، وإنَّما مرادهم منها المناسبة الذوقيّة التي سبق أن شرحناها.

ثانياً: إنَّه يلزم أن يكون اللفظ الواحد علّة لعدّة معانٍ، باعتبار وضعه لها في لغاتٍ مختلفة، فيكون الشيء الواحد علّة لمعلولاتٍ متعدّدة، وهو خلاف القاعدة المشهوريّة: إنَّ الواحد لا يصدر عنه إلَّا الواحد.

ثالثاً: إنَّه يلزم أن يكون المعنى الواحد معلولاً لألفاظ مختلفة، إمّا باعتبار الترادف في لغةٍ واحدة أو باعتبار تعدّد اللغات، وهذا أيضاً مخالف لنفس القاعدة المشهوريّة.

---

(١) أُنظر: محاضرات في أُصول الفقه (للفيّاض) ١: ٣٨، الأمر الرابع: في الوضع.

رابعاً: إنَّه يلزم عدم التناسب بين العلّة والمعلول؛ لأنَّ اللفظ والمعنى من مقولتين مختلفتين، وهذا أمرٌ سارٍ بين جميع الألفاظ والمعاني؛ لأنَّ المعنى دائماً صورة ذهنيّة، حتّى لو كان المراد بها الألفاظ نفسها، في حين إنَّ اللفظ المستعمل هو من مقولة أُخرى، فلا يصلح أن يكون علّة للمعنى.

هذا إذا كان المراد من العلّيّة العلّيّة التامّة.

وأمّا إذا كان المراد بها وجود المقتضي، فجوابه:

أوّلاً: إنَّ المقتضي هو الجزء الرئيسي من العلّة، أو الجزء الحقيقي منها، وهو الذي ينسب إليه حقيقة وجود المعلول، مع وجود الشرط وعدم المانع، إذن فلابدَّ من وحدته ومناسبته مع معلوله طبقاً للقاعدة المشهوريّة المذكورة، وهو غير متوفّر كما سمعنا.

ثانياً: إنَّ أقصى المراد من المقتضي قابليّة اللفظ للدلالة على المعنى، وهذه القابليّة ليس معناها وجود المقتضي، بل عدم المانع، وإنَّ اللفظ ليس «بشرط لا» من هذه الناحية، في حين إنَّ المقتضي يعني كونه «بشرط شيءٍ» من جهة المعنى، وهو أمرٌ غير محتمل في أيِّ لفظ ومعنى، فالعلّيّة الاقتضائيّة منتفية قطعاً.

كلام آخر حول الوضع

بعد أن اختار الشيخ النائيني قُدِّسَ سِرُّهُ أنَّ الواضع هو الله سبحانه، بيّن أنَّ معنى ذلك أن يلهم كلّ قوم على اختلافهم أن يتكلّموا بلفظٍ مخصوص عند إرادة معنى مخصوص، وهذا ليس أمراً تكوينيّاً حتّى يحتاج إلى سبب، كما أنّه

ليس أمراً تشريعيّاً حتّى يحتاج إلى وحي وإرسال رسل(١).

اعترض عليه السيّد الأُستاذ: إنّنا لا نتعقّل الوسط بين التكوين والتشريع؛ لأنَّ الأمر إمّا اعتباري أو غيره.

فالاعتباري هو التشريعي وغيره التكويني، ولا واسطة(٢).

وجوابه: أنَّ هذا غير تامٍّ لا في علل هذا الأمر ولا في معلولاته.

أمّا في علله فلوجود الواقعيّات النفس الأمريّة، وهي غير داخلة في التكوين؛ لأنَّ المراد بالتكوين عالم الخلق وهو عالم الخارج. وأمّا عالم الواقع أو نفس الأمر فليس تكويناً بهذا المعنى. وأمّا في معلولاته، فلوجود أُمور غير اعتباريّة ولا تكوينيّة كالإضافيّات والانتزاعيّات.

اللّهم إلّا أن يراد بالتكوين الإرادة التكوينيّة، وبالتشريع الإرادة التشريعيّة، ولا ثالث لهما؛ لأنَّ الإرادة إمّا أن تتعلّق بفعل النفس فهي تكوينيّة، وإمّا أن تتعلّق بفعل الغير فهي تشريعيّة، ولا واسطة، إلّا أنَّ السيّد الأُستاذ لم يبيّن ذلك، ولو بيّنه لكان أولى. وعلى أيِّ حالٍ فإن بيّن ذلك اخترنا أنَّ الله سبحانه أوجد اللغة بالإبداع التكويني.

ولكن لا نقول ذلك - كما قال الشيخ النائيني - بثبوت الإلهام في كلِّ قوم، بل بخصوص آدم عليه السلام طبقاً لظاهر القرآن الكريم، كما سبق أن بيّنّا، ثُمَّ تطوّرت اللغات عن هذه اللغة الأُولى طبقاً للقوانين الطبيعيّة. فالشيخ النائيني وإن كان مصيباً في نفي كون الأمر تشريعيّاً، إلّا أنَّ نفي كونه أمراً

---

(١) أُنظر: فوائد الأُصول ١: ٣٠، المبحث الأوّل: في الوضع.

(٢) أُنظر: محاضرات في أُصول(للفيّاض) ١: ٤١، الأمر الرابع: مبحث الوضع.

تكوينيّاً بلا موجب، بل هو خلق من سائر الخلق، كما أنّه مع إمكان أن يكون استمرار اللغات حسب القوانين الطبيعيّة، فلا ضرورة إلى افتراض الإلهام في كلِّ جيل إلى كلِّ أشكال الناس من صالحين وطالحين.

مناقشة السيّد الخوئي لشيخه النائيني وجوابه

وقد ناقش السيّد الأُستاذ شيخه النائيني: بأنّه لو كان الله هو الواضع لكان واضعاً الألفاظ لمعانيها دفعةً واحدةً وفي زمانٍ واحد، إلَّا أنَّ هذا خلاف الوجدان؛ إذ من المؤكّد حصول الوضع تدريجاً حسب حاجات الناس. فقد كانت الحاجات في زمن آدم عليه السلام قليلة، فكانت اللغة ضيّقة، ثُمَّ كلّما اتّسعت الحاجات والمجتمعات وضعوا لغةً بمقدار ما يتّسق به نظامهم. وليست اللغات من الكثرة بحيث لابدَّ من إيكالها إلى الله مباشرةً، ويتعذّر فيها الوضع البشري[1].

جواب ذلك:

أوّلاً: إنَّه لا يلزم أن يكون الله واضعاً للغة دفعةً واحدةً، ولا دليل على ذلك، بل يمكن القول إنَّه وضعٌ تدريجي مع حاجات الكلام.

ثانياً: إنَّنا لو سلّمنا الوضع الدفعي، فذلك في آدم وحده دون غيره. ولكن بما أنَّ الشيخ النائيني قال: بأنَّ الله واضع كلِّ اللغات في كلِّ الأزمنة، إذن يرد عليه الإشكال، بعد التنزّل عن الجواب الأوّل، غير أنّنا قلنا باختصاص الوضع الإلهي في آدم عليه السلام، فلا يضرّ أن يكون دفعيّاً، كما يمكن أن يكون تدريجيّاً حسب حاجات آدم عليه السلام وأهله.

---

(١) أُنظر: محاضرات في أُصول الفقه (للفيّاض) ١: ٤٢، الأمر الرابع: في الوضع.

حقيقة الوضع

ينبغي التساؤل أوّلاً حول ما إذا كان الحال يختلف في معنى الوضع وحقيقته، لو لاحظنا أقسامه أم لا.

فإنّنا عرفنا أنَّ له أقساماً ثلاثة كلّها ناجزة وصحيحة، كلّ حسب رتبته من الوجود:

القسم الأوّل: الوضع التعييني الإلهي، وذلك بالنسبة إلى اللغة الأُولى التي يتعذّر وجودها بدونه، سواء كان طرفها واحداً كآدم عليه السلام أو متعدّداً كمجتمع.

القسم الثاني: الوضع التعيّني الاجتماعي، وهو ما كان بعد ذلك وإلى العصر الحاضر، والذي ترتبط به تعدّد اللغات وتطوّرها.

القسم الثالث: الوضع التعييني الشخصي، كوضع أسماء الأعلام للأشخاص والأمكنة والمخترعات وغيرها كثير.

إذن فأسباب الوضع وأقسامه تختلف، إلَّا أنَّ ذلك لا يلازم اختلاف المسبّب، فإنَّ كلّ هذه الأسباب تنتج معلولاً واحداً بالنوع، هو الوضع الذي سوف نقول تعريفه، وهي وإن اختلفت بالنوع إلَّا أنَّ عملها واحد، وهو ربط اللفظ بالمعنى المنتج للوضع. والعلّة إنّما هو هذا العمل وليس العامل، وهذا العامل واحد بالنوع، كما هو واضح.

بتعبير آخر: أنَّ أشخاص الواضعين وإن اختلفوا بالنوع، إلَّا أنَّه يصدق عليهم عنوان كلّي واحد، هو (الواضع) الذي هو العلّة في الوضع.

فإن قلت: إنّنا إذا لم نسلّم بقاعدة الوحدة النوعيّة بين العلّة والمعلول، فلا إشكال، وإن سلّمنا لم يكف عنوان الواضع؛ لأنَّه عنوان انتزاعي،

والعلّة الحقيقيّة إنَّما هو شخص الواضع، وهو مختلف نوعاً.

قلنا: لو سلّمنا بتلك القاعدة، فإنّها إنَّما تسري في العلل والمعلولات الحقيقيّة لا في الانتزاعيّات والاعتباريّات، والأمر هنا من هذا القبيل؛ لأنَّ مفهوم الوضع انتزاعي ونتيجة الوضع اعتباريّة، فلا تسري عليها القاعدة.

فإن قلت: بأنَّ شخص الواضع هو العلّة حقيقة.

قلنا: يجاب ذلك بوجهين:

الوجه الأوّل: إنَّ العلّة قد تختلف بالحيثيّة، وشخص الواضع إنَّما هو علّة للوضع من حيثيّة كونه واضعاً، فرجع الأمر إلى الأمر الاعتباري.

الوجه الثاني: إنَّ قاعدة الوحدة في الصّفة بين العلّة والمعلول لو سلّمناها، فإنّما هي باعتبار أنَّ الأردأ لا ينتج الأشرف، يعني: أنَّ الأمر الاعتباري لا ينتج أمراً حقيقيّاً، وهذا أكيد وواضح، إلّا أنَّ العكس ممكن، والمورد من مصاديقه، كما أنَّ إيجاد الأشخاص للمعاملات من مصاديقه أيضاً.

المختار في تعريف الوضع وحقيقته

ثُمَّ إنَّ حقيقة الوضع وتعريفه في نظرنا: أنَّه الاقتران الجعلي الدلالي الكامل، ونشرح مرادنا فيما يلي لفظاً لفظاً:

فالاقتران من باب تداعي المعاني الذهني بين اللفظ والمعنى. وقانون تداعي المعاني مسجّل في المنطق وعلم النفس وثابت بالتجربة، ومن موارده أنَّ الذهن إذا تذكّر العلّة تذكّر المعلول، وإذا تذكّر الضدّ تذكّر ضدّه، وإذا تذكّر المثيل تذكّر مثيله، وهكذا.

ففي هذا الاقتران يحصل نفس الشيء، وهو أنَّه إذا تذكّر اللفظ تذكّر

المعنى، وبذلك يحصل فهم مقصود المتكلّم من قبل السامع؛ لأنَّ كلام المتكلّم يذكّر السامع باللفظ، فيتذكّر السامع المعنى، ويعلم أنَّ هذا التفكير هو مقصود المتكلّم، فيحصل الفهم.

وهذا الاقتران الذهني جعلي، يعني: أنَّه ناشئٌ من جعل الواضع وقرنه الاعتباري بين اللفظ والمعنى، وافتراض هذا الجعل ممّا نحتاجه بطبيعة الحال، بعد نفي العلاقة الذاتيّة أو الماهويّة أو الذوقيّة بين الألفاظ والمعاني كما سبق. فإنَّ تلك العلاقة لو كانت موجودة لما احتاج الوضع إلى جعل، أو بتعبير آخر: لما احتاج اللفظ إلى وضع، ولكنّها غير موجودة في الحقيقة كما سبق أن برهنا. إذن يتعيّن المصير إلى الجعل.

وهذا الجعل يتّفق مع الجعل التشريعي من ناحية، ويختلف عنه من ناحيةٍ أُخرى. أمّا مورد الاتّفاق، فباعتبار كونهما معاً من سنخ الجعل الاعتباري، وهو الربط الاعتباري بين شيئين، هما في الوضع: اللفظ والمعنى، وفي التشريع: الأمر والمأمور به، أو قل: الإلزام الناتج من الأمر والمأمور به.

وأمّا مورد الاختلاف، فإنَّ التشريع فيه محركيّة إلى العمل؛ لأنَّه يحتوي على إرادة تشريعيّة متعلّقة بفعل الغير. وأمّا في مورد الوضع فلا محركيّة أصلاً، فهو من هذه الناحية بمنزلة الأحكام الوضعيّة لا التكليفيّة، غير أنَّ الأحكام الوضعيّة لا يكون لها أثر عملي إلَّا باعتبار استتباعها للتكليف، بخلاف الجعل الوضعي للغة، فإنَّ أثره العملي ينتج من الحاجة إلى التفاهم بلغة.

ولعلّ ممّا يقرّب اتفاقهما سنخاً، اتّحاد العنوان من حيث إنَّ كليهما يسمّى بالوضع، وهو اتّحاد يدلّ على أنَّ واضع الاصطلاحين كان يدرك

فكرة التقارب بينهما بشكل واعٍ أو بشكلٍ لا شعوري.

وأمّا كونه اقتراناً دلاليّاً فهو قيد لإخراج الاقتران غير الدلالي بطبعه، كالاقتران بين العلّة والمعلول، والمقدّمة وذي المقدّمة، وكذلك تخرج الاقترانات الجعليّة غير الدلاليّة. فإنَّ الاقترانات غير الدلاليّة قد تكون تكوينيّة كالعلّة والمعلول، وقد تكون جعليّة كالعقود والايقاعات مع نتائجها، وكذلك المقدّمة التشريعيّة مع ذيها، فكلّ ذلك يكون خارجاً عن التعريف إذا قلنا: الاقتران الجعلي الدلالي.

وكذلك تخرج عنه الاقترانات الدلاليّة غير الجعليّة، كالأُمور التكوينيّة، كدلالة الدخان على النار أو المطر على وجود السحاب أو الصيحة على وجود الألم؛ فإنّها ليست دلالات جعليّة.

فإن قلت: إنَّك قلت: إنَّها تخرج باعتبارها اقترانات غير جعليّة، ومثّلنا له بالعلّة والمعلول وهذا منها.

قلنا: كان ذلك بلحاظ عالم الثبوت للاقتران العلّي، وهذا باعتبار ملاحظة عالم الإثبات منها.

ثُمَّ إنَّه لابدَّ أخيراً من قيد (الكامل)؛ لأنَّ الاقتران الدلالي قد يكون كاملاً، كما في الاستعمالات الحقيقيّة، وقد يكون ناقصاً كما في الاستعمالات المجازّية.

وهذا الكمال والنقص إنّما يُحسّ به وجداناً في داخل النفس، وبمقداره يحصل التمييز بين الحقيقة والمجاز.

وهذا القيد نستفيد منه غالباً في طرف المعلول، وهو طرف السامع، لا في طرف العلّة، وهو طرف الواضع؛ لأنَّنا إن أحرزنا العلّة - وهو الجعل

الوضعي - كفى في حمل اللفظ على المعنى الحقيقي، إلَّا أنَّ الأغلب ليس كذلك، كما في وضع الله سبحانه وتعالى، وكذلك وضع المجتمع؛ إذ يبقى السامع شاكّاً في أنَّه متى تبلغ العلقة والاقتران بين اللفظ والمعنى درجة الكمال الوضعي، وهل خرج اللفظ من المجاز الشايع إلى الحقيقة أم لا؟ فمتى حكم الوجدان بالاقتران الكامل، كان ذلك علاقة الوضع.

بعض الإشكالات على التعريف المختار وجوابها

وهناك بعض الإشكالات يمكن أن تورد على التعريف، نذكر أهمّها مع جوابه:

الإشكال الأوّل: أنَّ الوضع قد لا ينتج المعنى الحقيقي، وإنَّما ذلك خاصّ بأسماء الأجناس، أمّا وضع الأعلام الشخصيّة ونحوها، فهو ممّا لا يقال له معنى حقيقيّاً.

جوابه: إنَّ اصطلاح المعنى الحقيقي ليس مسحوباً على كلِّ معنى وضعي، وهذا إنَّما هو قصور في الاصطلاح، وإلَّا ففي الواقع أنَّ كلّ معنى وضعي فإنَّ استعماله له يكون استعمالاً حقيقيّاً، وإن لم يصطلح عليه ذلك، كوضع الحروف والهيئات والمشتقّات واختصاصه بمورد الاصطلاح، وهو أسماء الأجناس بلا موجب، بعد توفّر الاقتران الدلالي الكامل في الجميع.

الإشكال الثاني: أنَّه لا يوجد على مستوى اللغة دالّ غير جعلي، بل الدلالات اللغويّة كلّها جعليّة، ومعه لا حاجة إلى التقييد بالجعلي، بل يكفي قيد الدلالي للإشارة إلى كونه لغويّاً، فينحصر بالجعلي.

جوابه: أنَّ الدلالات غير منحصرة باللغويّة، بل تعمّ التكوينيّة، وهي

غير جعليّة، كما سبق، فاحتاج الأمر إلى التقييد بالجعلي لإخراجها.

الإشكال الثالث: أنَّ المعنى المجازي، وهو ما يكون له اقتران غير كامل، لا يحتاج إلى وضع، أو هو خالٍ من الوضع، فلا يحتاج التعريف إلى قيد (الكامل)؛ لأنَّ كلّ وضع فهو كامل، وما ليس بكاملٍ فهو مجاز، والمفروض أنَّ التعريف خاصٌّ بالوضع، ومن هنا يكفي معنى الوضع عن معنى الكمال.

وجوابه: أنَّه بعد الاعتراف بالتساوي بين الوضع والاقتران الكامل، فهذا يعيّن ضرورة اندراجه في التعريف؛ لوضوح أنَّ عنوان الوضع غير مندرج فيه ليكون مغنياً عن قيد (الكامل)؛ لأنَّ الوضع هو المعرَّف (بالفتح) فلا يمكن أن يكون معرِّفاً (بالكسر).

الإشكال الرابع: أنَّ التسبيب الاقتراني بين اللفظ والمعنى الناشئ من تداعي المعاني، إنَّما هو تسبيب بين الكليّين، يعني: بين كلّي اللفظ وكلّي المعنى، لا بين الجزئيّين.

وهذا الإشكال إنَّما عرضناه لزيادة إيضاح التعريف، وإلَّا فهو ليس إشكالاً على الحقيقة؛ لأنَّ الاقتران حاصل بين الكلّيّين؛ إذ لا معنى له بين الجزئيّين ولا يفيد الغرض أصلاً، إلَّا أنَّ التسبيب بين الجزئيّين لامتناع العلّيّة بين الكليّين؛ لأنَّ العلّيّة تكون دائماً في عالم الخارج وهو عالم الجزئيّات، ولا تتحقّق فيه الكليّات.

وإذا كان الاقتران بين الكلّيّين والتسبيب بين الجزئيّين، فهذا هو معنى الوضع العامّ (وهو الاقتران الكلّي) والموضوع له الخاصّ (وهو التسبيب الجزئي)، وهذا وإن لم يطابق هذا المعنى الاصطلاحي تماماً إلَّا أنَّه من قبيله

على أيّ حال.

الإشكال الخامس: أنَّ التسبيب إلى تداعي المعاني أو إلى الفهم إنَّما هو إثباتي وليس ثبوتيّاً؛ لأنَّنا لا نريد من الإثبات إلَّا العلم والفهم اصطلاحاً، والمورد مصداق له، في حين إنَّ ظاهر التسبيب الذي عرضناه فيما سبق أنَّه ثبوتي.

وجواب ذلك: أنَّ التسبيب وإن أنتج الفهم، إلَّا أنَّه تسبيب ثبوتي، أي: واقعي. وإنَّما جهة التسبيب الإثباتي حاصلة في المرتبة المتأخّرة عن ذلك، وهو كشف المعنى عن معناه، وذلك: أنَّ التسبيب السابق رتبةً هو تسبيب اللفظ للصورة الذهنيّة للمعنى، وهو تسبيب واقعي، والتسبيب المتأخّر رتبةً هو تسبيب الصورة الذهنيّة للكشف عن معناه وفهمه، وهو تسبيب إثباتي، فكان الخلط بينهما منتجاً للإشكال.

الإشكال السادس: أنَّ التسبيب أصبح بين اللفظ والصورة الذهنيّة، وهما من سنخين مختلفين، فيكون على خلاف القاعدة للتسانخ بين العلّة والمعلول، فإنَّ اللفظ من عالم الخارج والصورة من عالم الذهن.

وجوابه من وجوه، بعد فرض التسليم بالقاعدة:

الوجه الأوّل: أنَّ التسبيب ليس بين اللفظ والمعنى، بل بين الصورة الذهنيّة للفظ والصورة الذهنيّة للمعنى في ذهن السامع، فاتّحدت السنخيّة.

الوجه الثاني: أنَّ الصورة الذهنيّة بلحاظ كونها موجوداً قائماً بحياله، هي من عالم الخارج، وإن وجدت في الذهن، فإنَّ الذهن جزءٌ من عالم الخارج وليس منفصلاً عنه، فاتّحدت السنخيّة أيضاً، وإنَّما يفرّق الذهن عن الخارج فيما تكشف عنه الصور الذهنيّة من معانٍ، فتلك المعاني المكشوفة

هي ذهنيّة بالحمل الشايع، وإن كانت خارجيّة بدورها بالحمل الأوّلي، مادامت مأخوذة عن الخارج.

حديث أستاذنا الصدر عن الوضع

إنَّه في باب الانتقال من إدراك شيءٍ إلى تصوّر شيءٍ يوجد قانون تكويني، هو أنَّ الإحساس يوجب تصوّر المحسوس.

وهناك قانونان ثانويّان يحكمان على هذا القانون:

أحدهما: أنَّ الإنسان إذا لم يحسّ بالشيء، لكنّه أحسّ بمشابهه أو بصورته المرسومة، فإنَّه يتذكّر ذا الصورة.

ثانيهما: أنَّ الإنسان إذا أحسّ بأمرٍ مقترن بذلك الشيء اقتراناً شديداً، فإنَّه ينتقل ذهنيّاً إليه، كالزئير للأسد، والصهيل للخيل، ونحوه.

وهذا الاقتران يكون لإحدى خصوصيّتين:

الأُولى: خصوصيّة ناشئة من كثرة الاقتران، فنرى النوفلي دائماً يروي عن السكوني، فإذا تذكّرنا السكوني نتذكّر النوفلي.

الثانية: خصوصيّة ناشئة من الشدّة في التأثير، كما لو ذهب شخص إلى بلد ومرض فيه مرضاً شديداً، فكلّما تصوّر ذلك البلد تذكّر نوع المرض الذي ابتُلي به[(١)(٢)].

---

(١) أُنظر: محاضرات في أُصول الفقه (للسيّد الشهيد محمّد الصدرقدس سره) ١: ١٠٤، التحقيق في حقيقة الوضع.

(٢) هذا ما وجدناه من هذا البحث الشريف. نسأل الله أن يوفّقنا للعثور على بقيّة الأبحاث، إنَّه سميع الدعاء.

فهرس المصادر

القرآن الكريم

١. اثنا عشر رسالة، المحقّق الداماد، طبعة حجريّة، بخط أحمد النجفي الزنجاني.

٢. أجود التقريرات، السيّد الخوئيقدس سره، تقريراً لأبحاث الشيخ النائينيقدس سره، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة، الطبعة الأُولى: ١٤١٩ هـ.

٣. إشكاليّات القراءة وآليّات التأويل، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الطبعة السابعة: ٢٠٠٥م.

٤. أُصول الفقه، الشيخ محمّد رضا المظفر، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة.

٥. بحوث في شرح العروة الوثقى، السيّد محمد باقر الصدرقدس سره، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، الطبعة الأُولى: ١٣٩١ هـ - ١٩٧١ م.

٦. بحوث في علم الأُصول، تأليف آية الله السيّد محمود الهاشمي الشاهرودي، تقريراً لأبحاث آية الله العظمى السيّد الشهيد محمد باقر الصدرقدس سره الناشر: مؤسّسة دائرة المعارف الفقه الإسلامي، الطبعة الرابعة: ١٤٣١هـ ٢٠١٠م.

٧. بدائع الأفكار، للميرزا الرشتي، طبعة حجريّة.

٨. البيان والتبيين، الجاحظ، دار ومكتبة الهلال، ١٤٢٣هـ، بيروت لبنان.
٩. تهذيب الأحكام، الشيخ أبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسيقُدِّسَ سِرُّهُ، تحقيق وتعليق: السيّد حسن الموسوي الخرسان، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، ١٣٩٠ هـ.
١٠. جواهر الكلام، محمّد حسن النجفيقُدِّسَ سِرُّهُ، تحقيق وتعليق: الشيخ عباس القوجاني، الطبعة الثانية: ١٣٦٥ هـ، دار الكتب الإسلاميّة، طهران.
١١. الجوهر النضيد، العلامة الحلّي، تحقيق: بيدار، منشورات بيدار، قم، الطبعة الثالثة: ١٤٢٧ هـ.
١٢. الحدائق الناضرة، المحدّث الشيخ يوسف البحرانيقُدِّسَ سِرُّهُ، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة.
١٣. الحكمة المتعالية في شرح الأسفار العقليّة الأربعة، محمّد إبراهيم الشيرازي، تعليق: عدّة من الأعلام، دار إحياء التراث، الطبعة الثالثة ١٩٨١ م.
١٤. دروس في علم الأُصول (الحلقة الثالثة)، للسيّد الشهيد محمّد باقر الصدرقُدِّسَ سِرُّهُ، تنقيح وإعداد: عبد الجواد الإبراهيمي، الطبعة الأُولى: ١٤٢٨هـ، الناشر: مؤسّسة انتشارات دار العلم، قم- إيران.
١٥. دروس في علم الأُصول (الحلقة الثانية)، للسيّد الشهيد محمّد باقر الصدرقُدِّسَ سِرُّهُ، تنقيح وإعداد: عبد الجواد الإبراهيمي، الطبعة الرابعة: ١٤٢٨هـ، الناشر: مؤسّسة انتشارات دار العلم، قم- إيران.

١٦. ديوان الإمام علي عليه السلام، اعتنى به: عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت- لبنان، الطبعة الثالثة: ١٤٢٦ هـ- ٢٠٠٥ م.

١٧. رسائل الشريف المرتضى، الشريف المرتضى قدس سره، تحقيق: مهدي الرجائي، تقديم وإشراف: السيّد أحمد الحسيني، دار القرآن الكريم، قم، ١٤٠٥ هـ.

١٨. زبدة الأُصول، الشيخ بهاء الدين العاملي، تحقيق: فارس حسون كريم، مدرسة ولي عصر عليه السلام العلميّة بقم المقدّسة، الطبعة الأُولى: ١٤٢٣ هـ - ١٣٨١ ش.

١٩. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى، أبي جعفر محمّد بن إدريس الحلّي قدس سره، تحقيق: لجنة التحقيق بمؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة، الطبعة الثانية: ١٤١٠ هـ.

٢٠. شرح المطالع، طبع الكتبي النجفي، حجري.

٢١. شرح المقاصد، مسعود بن عمر التفتازاني، تحقيق وتعليق: د. عبد الرحمن عميرة، منشورات الشريف الرضي، قم، الطبعة الأُولى: ١٤٠٩ هـ.

٢٢. شرح المنظومة، الملّا هادي السبزواري قدس سره، نشر ناب، طهران، ١٤١٣هـ.

٢٣. شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، فياض لاهيجي، انتشارات مهدوي، أصفهان، بلا ط.

٢٤. الشيعة وفنون الإسلام، تأليف المرجع الديني الأكبر آية الله السيّد

حسن الصدرقُدِّسَ سِرُّهُ، الطبعة الرابعة: ١٣٩٦ هـ- ١٩٧٦ م، دار العلم للطباعة.

٢٥. عناية الأُصول في شرح كفاية الأُصول، السيّد مرتضى الحسيني اليزدي الفيروزآبادي، منشورات الفيروزآبادي، قم، الطبعة السابعة: ١٣٨٥-١٣٨٦.

٢٦. عيون أخبار الرضاعليه السلام، محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّيقُدِّسَ سِرُّهُ، صحّحه وقدم له وعلّق عليه: الشيخ حسين الأعلمي، الطبعة الأُولى: ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، لبنان – بيروت.

٢٧. غاية المسؤول، حسين بن محمّد إسماعيل الأردكاني الحائري اليزدي، الشهير بالفاضل الأردكاني، من دون تفاصيل.

٢٨. فرائد الأُصول، الشيخ الأعظم مرتضى الأنصاريقُدِّسَ سِرُّهُ، إعداد لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، الطبعة الأُولى: ١٤١٩ هـ، مجمع الفكر الإسلامي.

٢٩. الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة، الشيخ محمّد حسين بن عبد الرحيم الطهراني الحائريقُدِّسَ سِرُّهُ، دار إحياء العلوم الإسلاميّة، قم، ١٣٦٣ ش- ١٤٠٤ هـ.

٣٠. فوائد الأُصول، من إفادات الشيخ النائينيقُدِّسَ سِرُّهُ، تأليف: الشيخ محمّد علي الكاظمي الخراسانيقُدِّسَ سِرُّهُ، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة، ١٤٠٤ هـ.

٣١. الفوائد المدنيّة، المولى محمّد أمين الأسترآباديقُدِّسَ سِرُّهُ، تحقيق: الشيخ

رحمة الله الرحمتي الآراكي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة، الطبعة الأُولى: ١٤٢٤ هـ.
٣٢. قوانين الأُصول، الميرزا القمي قُدِّسَ سِرُّهُ، طبعة حجريّة.
٣٣. الكافي، محمد بن يعقوب الكليني قُدِّسَ سِرُّهُ، صحّحه وعلق عليه: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، الطبعة الثالثة: ١٣٨٨ هـ.
٣٤. كتاب العين، للخيل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: الدكتور مهدي مخزومي والدكتور إبراهيم سامرائي، الطبعة الثانية: ١٤١٠هـ، الناشر: هجرت، قم- إيران.
٣٥. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، العلّامة الحلّي قُدِّسَ سِرُّهُ، صحّحه وقدّم له وعلّق عليه: الشيخ حسن زاده الآملي، الطبعة السابعة: ١٤١٧ هـ، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة.
٣٦. كفاية الأُصول، الآخوند الخراساني، محمّد كاظم، تحقيق: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم المشرّفة، الطبعة الأُولى: ١٤٠٩هـ.
٣٧. لسان العرب، لابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمّد بن مكرّم، تحقيق: أحمد فارس صاحب الجوائب، الطبعة الثالثة: ١٤١٤هـ، بيروت- لبنان.
٣٨. مبادئ الوصول إلى علم الأُصول، العلّامة الحلّي، تحقيق وتعليق: عبد الحسين محمّد علي البقال، مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الثالثة:

١٤٠٤ هـ.
٣٩. مجلّة الهلال، العدد الثامن، السنة التاسعة عشرة، ٢/ جمادي الأوّل ١٣٢٩.
٤٠. محاضرات في علم أُصول الفقه، آية الله العظمى السيّد الشهيد محمّد الصدرقدس سره، تقريراً لأبحاث آية الله العظمى السيّد الشهيد محمد باقر الصدرقدس سره، تحت الطبع.
٤١. المدخل إلى أُصول الفقه الجعفري، يوسف محمد عمرو، قدّم له سماحة السيّد محمّد الصدر، دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، الطبعة الأُولى: ١٤٠١ هـ -١٩٨١ م.
٤٢. مستند الشيعة، العلّامة الفقيه المولى أحمد بن محمّد مهدي النراقيقدس سره، تحقيق: مؤسّسة آل البيتعليهم السلام لإحياء التراث، مشهد المقدّسة، الطبعة الأُولى: ١٤١٥ هـ، نشر: مؤسّسة آل البيتعليهم السلام في قم المقدّسة.
٤٣. المسلك في أُصول الدّين، نجم الدين أبي القاسم جعفر بن الحسين (المحقّق الحلّي)قدس سره، تحقيق: رضا الاستادي، مجمع البحوث الإسلاميّة، إيران - مشهد، الطبعة الأُولى: ١٤١٤ هـ- ١٣٧٣ ش.
٤٤. المطالب العالية من العلم الإلهي، فخر الدين الرازي، تحقيق: د. حجازي سقا، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأُولى: ١٤٠٧ هـ- ١٩٨٧ م.
٤٥. معالم الدين وملاذ المجتهدين، الشيخ جمال الدين الحسن نجل الشهيد

الثاني، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة، تحقيق: لجنة التحقيق.

٤٦. معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريّا، تحقيق: عبد السلام محمّد هاروف، الطبعة الأُولى: ١٤٠٤هـ.

٤٧. مقالات الأُصول، المحقّق الأُصولي الكبير، آية الله العظمى الشيخ ضياء الدين العراقي، تحقيق: الشيخ محسن العراقي، والسيّد منذر الحكيم، مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الأُولى: ١٤١٤ هـ.

٤٨. مَن لا يحضره الفقيه، الشيخ محمّد بن علي بن بابويه القمي الصدوق قدس سره، صحّحه وعلّق عليه: علي أكبر الغفاري، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة، الطبعة الثانية.

٤٩. الميزان في تفسير القرآن، تأليف:العلّامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي قدس سره، منشورات: جماعة المدرسين في الحوزة العلميّة - قم المقدسة. بلا ط.

٥٠. النكت الاعتقاديّة، الشيخ المفيد قدس سره، الطبعة الثانية: ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م، دار المفيد، بيروت - لبنان.

٥١. نهاية الأفكار، تقرير بحث آقا ضياء الدين العراقي قدس سره، للشيخ محمد تقي البروجردي النجفي قدس سره، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة.

٥٢. نهاية الدراية، الشيخ محمّد حسين الغروي الأصفهاني قدس سره، تحقيق وتصحيح وتعليق: مهدي أحدي أمير كلائي، الناشر: سيّد الشهداء،

قم- إيران، الطبعة الأُولى: ١٣٧٤ ش.

٥٣. هداية المسترشدين، آية الله العظمى الشيخ محمد تقي الرازي الأصفهاني قدس سره، تقديم: مهدي مجد الإسلام النجفي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة.

٥٤. وسائل الشيعة، الشيخ محمّد بن الحسن الحرّ العاملي قدس سره، تحقيق: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الثانية: ١٤١٤ هـ، قم المقدّسة.

فهرس الكتاب

تعريف علم الأصول

تقسيم أبواب علم الأصول

موضوع علم الأصول

الوضع